مُقدّمة في الفلسفة الإسلاميّة

تأليف:

الدكتور عمر محمّد التّومي الشّيباني
استاذ مشارك بكلية التربية بجامعة طرابلس، ليبيا
" دبلوم عال وماجستير ودكتوراه في التّربية وعلم النفس"

الدار العربيّة للكتاب

الطبعة الثالثة مزيدة

1982

أهداء

إلى أبنائي وبناتي طلبة وطالبات كلية التربية بجامعة طرابلس أهدي هذا الجهد المتواضع الذي أعد من أجلهم وتشجيعهم راجيا الله أن ينفع به وأن يجعله خالصا لوجهه الكريم، انه مناط الأمل والرجاء.

عمر محمد التومي الشيباني

بسم الله الرحمن الرحيم

والصلاة والسلام على أشرف المرسلين

مقدمة

لقد دأب المؤمنون المخلصون من أبناء امتنا العربية والاسلامية منذ امد غير قصير على المناداة بضرورة الرجوع الى تراثنا الفكري الاسلامي والعربي الاصيل لدراسته وتحليله وابراز الجوانب المضيئة فيه وتنقيته من الشوائب التي علقت به واحيائه وتطويره وتجديده ونشره واعادة شرحه وتفسيره بما يناسب مقتضيات العصر وحاجاته ، ولمحاولة الوصول منه في النهاية الى فلسفة شاملة متكاملة متميزة بطابعها العربي والاسلامي ، تنظم كافة جوانب حياتنا الفكرية والثقافية والتربوية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية وتنير السبيل امامنا في كافة دروب الحياة ، لان بناء مثل هذه الفلسفة في اطار عصري حديث اصبح امرا ضروريا في هذا العصر الذي من سماته البارزة الصراع الفكري والعقائدي .

ولقد ذهبت بعض مجتمعاتنا العربية والاسلامية ـ كالمجتمع العربي الاسلامي في ليبيا ـ شوطا ابعد في هذا الخصوص من مجرد ترديد الاقوال والامال الى مرحلة التنفيذ الفعلي في بناء هذه الفلسفة .

وقد استجابت مؤسسات التعليم على اختلاف مراحله وانواعه في المجتمع الليبي الى هذا الاتجاه البناء فاعادت النظر في

مناهجها بما يقتضيه ، حتى اصبح لمواد التربية الدينية والخلقية والقومية مكان بارز في تلك المناهج ، واصبحت مادة الثقافة العربية والاسلامية تدرس في جميع مراحل التعليم ، بما في ذلك مرحلة التعليم الجامعي .

وكان من مظاهر الاستجابة لذلك الاتجاه على المستوى الجامعي ما استحدثته كلية التربية بجامعة طرابلس في عامها الجامعي المنصرم : 93 / 94 هـ ـ 73 / 74 م ـ من مادة جديدة في منهجها التربوي لطلبة السنة الاولى تحمل اسم . (فلسفة التربية الاسلامية والعربية) ، لتعطى طلبة هذه الكلية خلفية متينه عن اصول تربيتهم الاسلامية والعربية قبل أن يدخلوا في دراسة اصول ونظريات التربية الحديثة .

وكان لي الشرف أن اقوم بتدريس هذه المادة في العام الماضي ، فحاولت ما استطعت أن اجمع شتاتها من مختلف المصادر الاسلامية والعربية ، وان اعرضها واناقشها بما يناسب مدارك طلبة السنة الاولى بالكلية .

ولقد ادركت منذ البداية انه لا يمكن البدء في الحديث عن مفهوم فلسفة التربية الاسلامية وعن المبادىء التي تقوم عليها هذه الفلسفة وعن التطبيقات التربوية لهذه المبادىء ـ قبل اعطاء فكرة بسيطة عن الفلسفة الاسلامية العامة . فهذه المقدمة الفلسفة العامة خطوة ضرورية للحديث عن فلسفة التربية الاسلامية ، لان هذه الفلسفة التربوية لا تعدو ان تكون تطبيقا لتلك الفلسفة العامة في المجال التربوي .

ولقد تمكنت في هذه المقدمة الفلسفية العامة التي اخذ تدريسها النصف الاول من السنة الدراسية تقريبا أن اثير واناقش العديد من الموضوعات والمسائل والنصوص الفلسفية ذات الصلة بالمباحث الرئيسية للفلسفة وهي مبحث الوجود ، ومبحث المعرفة ، ومبحث القيم . ولقد لاقت مناقشة هذه الموضوعات الفلسفية اهتماما من الطلبة يفوق ما كنت اتوقعه .

وقد رأيت ـ ليعم النفع بما أعددته من مذكرات وملاحظات في هذه المقدمة الفلسفية العامة ـ أن أقوم بنشرها في كتاب تحت عنوان : « مقدمة في الفلسفة الاسلامية » وقد قسمت الكتاب الى خمسة فصول جاءت كالآتي :

الفصل الاول : الفلسفة العامة الغربية كمصدر من مصادر الفلسفة الاسلامية .

الفصل الثاني : الفلسفة الاسلامية العامة : نشأتها وتطورها ومفهومها وخصائصها العامة .

الفصل الثالث : مفهوم الانسان في الاسلام .

الفصل الرابع : فلسفة المعرفة في الاسلام .

الفصل الخامس : فلسفة الاخلاق في الاسلام .

وقد حاولت ما استطعت في عرضي وشرحي ونقاشي للافكار والمبادىء والمسائل الفلسفية التي تضمنها هذا الكتاب أن التزم الايجاز والتبسيط والابتعاد عن المسائل الفلسفية العويصة والتي يدور حولها خلاف حاد ، لتكون في متناول فهم عامة طلبة السنة الاولى بكلية التربية .

وأنني لآمل أن يحقق هذا الكتاب ما أملته من نفع لكل مبتدىء في دراسة الفلسفة العامة ، وتمهيد لدراسة « فلسفة التربية الاسلامية والعربية » ، وأن يكون ما بذلته فيه من جهد خالصا لوجه الله الكريم .

عمر محمد التومي الشيباني

طرابلس ، ليبيا في 19 شوال 1394 هـ

الموافــق 4 نوفمبر 1974 م

الفصل الأول

الفلسفة العامة الغربية كمصدر من مصادر الفلسفة الإسلامية

مقدمة

بالرغم من أن الاهتمام في هذا البحث سيكون في المقام الاول بالفلسفة الاسلامية ، فان مقتضيات البحث تتطلب اعطاء فكرة ، ولو بسيطة ، عن الفلسفة العامة الغربية ، وذلك على اساس ان الفلسفة الغربية لا تعدو إن تكون أحد المصادر التي استمدت منها الفلسفة الاسلامية العامة بعض افكارها ومبادئها وخصائصها ، وذلك بجانب مصادرها الاهاسبية الاسلامية .

وفي هذا الفصل المخصص لاعطاء فكرة عامة عن الفلسفة العامة الغربية فان الحديث والمناقشة سيتناول النقاط التالية :

1 ـ نشأة التفكير الفلسفي في العالم الغربي .

2 ـ معنى الفلسفة وتطور هذا المعنى حسب العصور المختلفة للفلسفة الغربية .

3 ـ موضوع الفلسفة العامة في الغرب ومباحثها الرئيسية .

4 ـ الغايات والاهداف العامة للفلسفة الغربية .

5 ـ الخصائص والمميزات العامة للفلسفة العامة الغربية وللتفكير الفلسفي في الغرب .

هذه أهم الجوانب أو النقاط التي يجدر بدارس الفلسفة الاسلامية أن يلم بها من الفلسفة العامة الغربية . ونظرا لتشعب وطول ما أوردته الدراسات والابحاث الفلسفية حول هذه النقاط ، ونظرا لأن هدف هذا الفصل لا يعدو أن يكون اعطاء خلفية عامة من الفلسفة الغربية العامة باعتبارها احد المصادر الرئيسية للفلسفة الاسلامية العامة والتربوية قديما وحديثا ـ فان الحديث عن النقاط السالفة الذكر سيكون موجزا ومجملا بقدر الامكان .

1 ـ نشأة التفكير الفلسفي في العالم الغربي :

فبالنسبة للنقطة الاولى ، وهي المتعلقة بنشأة الفلسفة ، فان مؤرخي الفلسفة من الغربيين اعتادوا أن يرجعوا نشأة الفلسفة الى اليونانيين القدماء ، واختلفوا فيما بينهم في تحديد أول من تفلسف أو استخدم التفكير الفلسفي ، فذهب أرسطو من القدماء (367 ـ 322 ق . م) وتبعه الفيلسوف الانجليزي المعاصر « بتراند راسل » B. Russell وعدد كبير من المؤرخين المحدثين للفلسفة الغربية الى أن أول من استخدم التفكير الفلسفي هو الفيلسوف اليوناني الطبيعي القديم « طاليس » Thales الذي عاش في القرن السادس قبل الميلاد . ورأى « فكتور كوزان » F. Cousin (ت 1847) أنه سقراط ، وقال « سانتهلير » B. Saint Hilaire انها المدارس الثلاث المتعاصرة : الأيونية ، والايلية ، والفيثاغورية .

ولعل التحيز الغربي واضح في الآراء السابقة مما جعل الكثير من مؤرخي الفلسفة من الشرقيين وبعض الغربيين المنصفين أنفسهم يرفضونه ويرتدون بنشأة الفلسفة إلى تراث الشرق القديم ، والى التقاليد الشرقية ، سواء أكانت دينية أم اشراقية أم صوفية أم غيبية ، والى جهود الشرقيين القدماء ، سواء أكانوا مصريين او اشوريين أو بابليين أو فينقيين او فرسا او هنودا أو صينيين أو غيرهم ، في مجالات العلوم العملية والرياضية والدينية . ولا غنى لمؤرخ الفلسفة من دراسة الفكر الشرقي والحياة الروحية الشرقية ودراسة الحضارات الشرقية المختلفة من أناضولية وسورية ومصرية واشورية وبابلية وفارسية وغيرها ، لأن دراسة هذه الحضارات « تلقي أضواء قوية على المذاهب الفلسفية التي لا يمكن اعتبارها مذاهب

قائمة بذاتها ، مستقلة عن كل عنصر غريب » (1) . فلو أخذنا الفكر المصرى القديم على سبيل المثال فاننا نجد فيه بوضوح الكثير من المعتقدات التي أصبحت فيما بعد مجالا للتفكير الفلسفي ، وذلك مثل الايمان بحياة أخرى غير هذه الحياة الدنيا ، وبالثواب والعقاب بعد الموت ، وبخلود النفس واعتبارها مغايرة للجسد . وبثنائية العناصر المكونة للكون ، أحدهما روحي والآخر مادي ، الى غير ذلك من المعتقدات الدينية التي أصبحت فيما بعد موضوعا للتفلسف . والمؤرخون يؤكدون لنا أنه « قد نزح الى مصر الكثيرون من فلاسفة العالم القديم يستلهمون ويسعون وراء التدريب ، فقد كان يضرب بحكمة المصريين المثل بين اليونانيين القدماء ، حتى ان أفلاطون ـ أعظم فلاسفة اليونان ... ـ اعترف بفضل المصريين كرواده وأساتذته في كل ما هو سام عمل أو فكر » (2) .

ولم يقتصر التأثير الشرقي هذا في الفلسفة الغربية على نشأتها فقط ، بل استمر هذا التأثير والتأثر في آن واحد خلال جميع مراحل تطور وعصور الفلسفة الغربية . وكان للفكر الاسلامي العربي والفلسفة الاسلامية العربية بالذات تأثير بالغ في الفكر الغربي والفلسفة الغربية خلال العصور الوسطى ، كما سيتبين لنا ذلك في الفصل القادم .

وكان من أوائل من اعترف بتأثير الشرق في الفلسفة هو « ديوجانس اللايرتي » Diogenes Laertius (ت 323 ق . م) في كتابه : « حياة مشاهير الفلاسفة » الذي ترجم الى اللغات الانجليزية والفرنسية والالمانية والايطالية .

ويكاد الرأي ينعقد اليوم « على أن الشرق القديم قد سبق اليونان الى ابتداع حضارات مزدهرة يانعة ، تقوم على علوم عملية ناضجة ، ودراسات نظرية دينية قيمة . فاما عن العلوم العملية فحسبنا أن نشير الى أن قدماء المصريين كانوا أول من ابتدع الرياضيات واخترع

---

(1) حنا الفاخوري وخليل الجر ، تاريخ الفلسفة العربية . (الجزء الاول) بيروت ، دار المعارف ، ص 14 — 37 .

(2) هنري توماس ، اعلام الفلاسفة . (ترجمة متري امين) . القاهرة — دار النهضة العربية ، 1960 ، ص 3 — 63 .

الميكانيكا وابتكر الكيمياء وأنشأ علم الطب ، وأول من اخترع الكتابة وأقام المكتبات ودور الكتب . وان البابليين والكلدانيين كانوا أول من درس أجرام السماء وانشأ علم الفلك ...

أما عن التفكير النظري الديني فمن دلالات سبق الشرق للغرب في مجالاته ما خلفه لنا قدماء الشرقيين من وجوه النظر العقلي في الألوهية والبعث ، والخير والشر ، والمبدأ والمصير ، وغير هذا من مجالات توصلوا بصددها الى آراء تردد صداها بعد ذلك عند القدامى من فلاسفة اليونان ... وكثير من فلاسفة اليونان الذين قيل ان الفلسفة قد نشأت على يدهم ـ كطاليس ، وفيثاغورس ، وديمقريطس ـ قد أموا بلاد الشرق القديم ، واتصلوا بثقافاتها ونهلوا من معينها باتفاق بين المؤرخين » (3) .

ومن المؤرخين الغربيين للفلسفة والحضارة الذين درسوا بعمق تراث الشرق القديم وأدت دراساتهم الى انصاف ذلك التراث وتأكيد ميراث الغرب منه هم الأعلام الآتية أسماؤهم :

أول هؤلاء الاعلام هو « ول ديورنت » Will Durant المولود عام 1885 م والذي يعتبر من أبرز مؤرخي الحضارات في أمريكا . فقد ابرز هذا المؤرخ الحضاري الكبير في المجلد الاول من كتابه القيم : « قصة الحضارة » ـ الدور العظيم الذي قام به قدماء المصريين في تقديم العلوم الرياضية والهندسية ، حتى يكاد ينعقد الاجماع على أن فن الهندسة هو اختراع مصري . ويؤكد هذا المؤرخ الحضاري ما لحكمة المصريين القدماء وكتاباتهم المتصلة بالأخلاق من تأثير على الحكمة اليونانية ، وما لتراث وحكمة بلاد الشرق عامة من فضل وتأثير على الفكر الغربي .

وثاني : هؤلاء الاعلام هو « جورج سارتون » Georges Sarton (ت 1956) الذي يعد من أشهر مؤرخي العلم في أمريكا في العصر الحديث . قد تحدث هو الآخر في كتابه : « تاريخ العلم والنزعة

---

(3) توفيق الطويل ، اسس الفلسفة . (الطبعة الخامسة) ، القاهرة ـ دار النهضة العربية ، 1967 ، ص 36 ـ 38 .

الانسانية الجديدة – عن التفوق الرياضي لقدماء المصريين الذي من ابرز دلالاته قيام الهرم الاكبر الذي يرجع تاريخه الى بداية القرن الثلاثين قبل الميلاد ، وأكد في صراحة ان نـور العلم قد انبثق من الشرق وأن العلم اليونـاني بالذات « يقوم كلية على أسس من تراث الشرق ، وبالغة ما بلغت العبقرية اليونانية من عمق ، فان من المؤكد أنـه ما كان يمكن ان تحقق كشوفاتها العلمية المعجزة بغير هذه الاصول الشرقيـة » .

وثالث : هـؤلاء الاعـلام هـو « بـول ماسـون أورسيل » Paul Masson - Oursel استاذ الفلسفة الشرقية ومدير معهد الدراسات العليا في باريس . فقد أكد هذا العالم هو الآخر أن البحث في تراث الشرق القديم يكشف عن الصلة التي تربط اليونـان باساتذتهم في الشرق القديم ، وعن أن اليونان ليسوا وحدهم هـم أهل التفكير الفلسفي ، بل ان مناطق أخرى من البشرية قد سطع فيها نور التفكير المجرد وراى « ان فهم نتاج العقل اليوناني يتطلب وضع تراثه في وسط انساني واسع ويقتضي أن نقيم العلاقات بينه وبين ما سبقه من وجوه النظر العقلي عند حكماء الشرق القديم ، وعندئذ يزول التقابل بين الشرق والغرب ولا يصبح أمامنا الا تراث نبت في « أوراسيا » التي تجمع بين أوروبا وآسيا في سمط واحد » .

« أما افريقيا فاعتبر مغربها الاقصى شرقي الحضارة ، اما شمالها فحضارته هي حضارة البحر الابيض ... » .

وبهذا التوحيد الجغرافي في فكرة أوراسيا على أساس من التراث الثقافي المشترك يزول التقابل المصطنع بين الشرق والغرب ويتلاشى بالتالي تقسيم التراب العقلي الى شرقي وغربي . (4)

ولا يطعن في القول بتأثر الفلسفة اليونانية والفكر اليوناني بتراث الشرق القديم وبفلسفته « أن يقال ان الحياة العقلية عند الشرقيين كانت أوثق اتصالا بحياتهم الدينية منها بالتفكير الفلسفي الخالص ،

---

(4) ينظر ملخص افكار هؤلاء الاعلام الثلاثة في المرجع السابق ، ص 42 — 46 .

فقد امتزج التفكير بالتفكير الديني في شتى عصور الانسانية ، حتى ليمكن القول بأن كل محاولة تهدف الى الفصل بينهما تنتهي لا محالة الى العجز عن فهم كليهما » (5) .

وهكذا يتضح مما قدمنا انه بالرغم من أن الرأي الشائع عند جمهرة الغربيين من مؤرخي الفلسفة يردون نشأة الفلسفة والتفكير الفلسفي الى اليونان ويعتبرون الفلسفة اليونانية ابداعا جاء على غير مثال ، فان الغرب نفسه لم يعدم بعض المنصفين من علمائه الذين عارضوا الاتجاه السائد في غربهم من أن الفلسفة هي في نشأتها من صنع اليونان وردوا هذه النشأة الى حكمة الشرق القديم وتقاليده وتعاليمه وعلومه ، او الى جهود انسانية مشتركة .

ويتمشى رأي هؤلاء المنصفين مع التفكير الموضوعي النزيه الذي لا تسيطر عليه الأهواء ولا يقع أسيرا للتعصب العرقي والديني ، وخاصة اذا ما أخذنا الفلسفة والتفكير الفلسفي بمعناهما العام الواسع . فليس في استطاعتنا ـ كما يقول الدكتور زكريا ابراهيم ـ « ان نرجع نشأة الفلسفة الى جنس بعينه أو الى حقبة بعينها ، بل لا بد لنا من ان نقرر من البداية انه ليس لتاريخ الفلسفة نقطة انطلاق معروفة ، لأن التفكير الفلسفي لم يكن في يوم من الايام وقفا على قوم دون قوم أوعلى شعب دون شعب ! ولو اننا اطلقنا لفظ «الفلسفة» على اية حكمة انسانية أو اية صورة يكونها الانسان لنفسه عن العالم ، أو أي وعي بشري يحصله الانسان عن الواقع ـ لكان في وسعنا ان نقول ان التفكير الفلسفي حق انساني لا شأن له بحظوظ الطول والعرض ولا علاقة له بمسائل الجنس والدين واللون .

والحق انه ما دام الانسان حيوانا ناطقا فانه لا يمكن ان يشهد الطبيعة دون أن يستخدم عقله في محاولة تفهم ظواهرها ... وليس في وسع الانسان أن يستغنى عن كل تفكير فلسفي ، لأن من طبيعة

---

(5) نفس المرجع السابق ونفس الصفحات .

العقل البشري أن يحاول التعرف على حقيقة مركزه في الكون ... ان التفكير الفلسفي ظاهرة بشرية مشاعة ... » (6)

ولكن كون الفلسفة والتفكير الفلسفي بمعناهما العام الواسع حقا مشاعا بين الانسانية جمعاء ، لا ينافي أن الفلسفة بمعناها النظري الضيق المتعارف عليه اليوم قد نشأت أو على الاقل اتضحت وتحددت معالمها على يد فلاسفة اليونان القدماء .

2 ـ معنى الفلسفة وتطور هذا المعنى عبر العصور المختلفة :

أ) ـ أول من استعمل كلمة فلسفة :

واذا كان مؤرخو الفلسفة الغربية يكادون يجمعون على أن أول من استعمل كلمة «الفلسفة» هم حكماء اليونان ـ فانهم اختلفوا في اول من استخدمها من أولئك الحكماء ، فذهب بعضهم الى أن « فيثاغورس » Phythagoras (ت 497 ق . م) (7) هو أول من استخدم لفظ « الفلسفة » بمعنى « البحث عن طبيعة الاشيــاء » . فقد روى عنه « شيشرون » (ت 43 م) أنه قال : « من الناس من يستعبدهم التماس المجد ، ومنهم من يستلذ له طلب المال ، ومنهم قلـة تستخف بكل شيء وتتقبل على « البحث في طبيعة الاشياء » ، واولئك هم الذين يسمون انفسهم محبي الحكمة أي الفلاسفة » . ويروي عن « فيثاغورس » ايضا أنه استكثر أن يطلق على العلماء البارزين في عصره اسم « الحكماء » وفضل أن يطلق عليهم وعلى نفسه أيضا لفظ أدنى الى التواضع ، « اذ سماهم محبي الحكمة أو أصدقاءها ، وقال عن نفسه : لست حكيما ... وما أنا الا فيلسوف » . وذهب فريق آخر من مؤرخي الفلسفة ـ كان من بينهم الاستاذ « بول جانيه » ـ الى أن « هيرودوتس » Herodotus (ت 425 ق . م) كان أول من استخدم الفعل « يتفلسف » .فقد روى في كتابه التاريخي الشهير أن

---

(6) زكريا ابراهيم ، مشكلة الفلسفة . القاهرة ـ مكتبة مصر ، 1971 ، ص 26 ـ 28 .

(7) ذهب الدكتور عمر فروخ في كتابه ـ (المنهاج الجديد في الفلسفة العربية ، 1970) الى أن فيثاغورس قد توفي سنة (503 ق. م.)

« كريزوس » قال يوما لـ « سولون » (ت 559 ق.م) احد الحكماء السبعه : « انني سمعت أنك جبت متفلسفا كثيرا من البلاد قصد التأمل والنظر » (8) . فالتفلسف عند « هيرودوت » يراد به طلب العلم أو التماس المعرفة في غير ما غرض » .

ثم لم تلبث هذه الكلمة أن شاع استعمالها في بلاد اليونان واصبحت تعني عندهم حب الحقيقة أو الحكمة في شتى صورها ، والبحث عن المعرفة النظرية والبحث عن طبيعة الموجودات ، وتن اجادة التعبير وأصالة التفكير .

ب ـ معنى الفلسفة في العصور اليونانية القديمة :

واذا ما حاولنا أن نكون أكثر تخصيصا في بيان مفهوم « الفلسفة » عند قدماء فلاسفة اليونان فاننا نجدهم قد اختلفوا في تحديد معنى هذه الكلمة حسب نزعاتهم ومذاهبهم واعتماماتهم الفلسفية والفكرية .

1 ـ ذهب الفلاسفة الطبيعيون منهم على اختلاف وجهات نظرهم الفرعية الى أن « الفلسفة » هي البحث في طبيعة الكون وفي عناصره ومكوناته ، ومحاولة الكشف عن أصله ونشأته وتفسيرها ، ورد الكثرة فيه الى الوحدة . وكان من أبرز هؤلاء الفلاسفة الطبيعيين الاولين هو « طاليس » الذي عاش في القرن السادس قبل الميلاد ، كما قدمنا (623 ـ 546 ق. م) .

2 ـ ثم جاء السوفسطائيون فلجأوا الى الاشتغال بالتدريس طلبا للمال من غير زاد كاف من التعليم والاعداد العلمي ، واتخذوا من الجدل طريقة وأسلوبا لتعليمهم وتدريسهم . فكانت الفلسفة عندهم ضربا من الجدل والتلاعب اللفظي الذي يعين صاحبه على تأييد القول الواحد ونقيضه ، وأصبح هدف الفلسفة عندهم هو الجدل لذات الجدل ، لا لطلب الحق أو اصابة اليقين ، وقد أغراهم المال وجعلهم لا يفكرون في تعويد طلابهم « على محاولة نصر الحق أينما كان ، وانما وضعوا

---

(8) كما اقتبسها الدكتور محمد غلاب في : الفلسفة الاغريقية . (الجزء الاول) ؛ القاهرة : مكتبة الانجلو المصرية ، 1950 ، ص 25 .

نصب أعينهم أن يصيروهم قادرين على الانتصار في مناقشاتهم ، لا يفرقون فيها بين الصحيح والزائف ، وكان ذلك أساسا لبناء السفسطة » (9) .

3 ـ ثم ظهر سقراط (470 ـ 399 ق . م) في أواخر عهد السفسطائيين فأحدث ثورة في مفهوم الفلسفة وفي أسلوبها فانصرف عن دراسة الطبيعة الى دراسة الانسان ، وأنزل الفلسفة ـ كما يقول شيشرون ـ من السماء ، وحولها الى دراسة مشكلات الناس وقضايا حياتهم ودراسة الاخلاق والسياسة . وجعل نقطة الارتكاز في منهجه وأسلوبه الفلسفي مبدأه المشهور : « أيها الانسان اعرف نفسك » . ولما كانت معرفة النفس تتطلب العلم والعلم انما يقوم على الافكار العامة فلم يجد سقراط بدا من الاهتمام بالبحث عن المدركات الكلية ومحاولة ادراك ماهيات الامور والاشياء وايجاد التعاريف التامة التي تساعد الانسان على أن يتبين معاني الاشياء واضحة وحقائق الامور جلية . ولهذا يمكن القول بأن سقراط كان أول من جعل من الفلسفة « علم الماهيات والمعاني » .

4 ـ ثم جاء أفلاطون (467 ـ 347 ق . م .) فسار في بداية الامر على منهج استاذه سقراط « وجعل من معرفة الذات نقطة البداية في كل بحث فلسفي ، ولكنه لم يلبث أن أرجع الى الفلسفة طابعها العام ، اذ جعلها تستوعب موضوعات الطبيعة والنفس والاخلاق وما وراء الطبيعة ... الخ ... وأصبحت الفلسفة عنده هي اكتساب العلم ، وموضوع العلم هو الوجود الحقيقي الثابت الضروري ، لا الاشياء المحسوسة التي لا تكف عن التغير ولا تنطوي على أية حقيقة أو ثبات ... » (10)

5 ـ حتى اذا ما جاء أرسطو (367 ـ 322 ق . م) أعظم فلاسفة اليونان على الاطلاق أضاف الى مفهوم الفلسفة عمقا وشمولا لم يكونا له من قبل : وقد عرفها بأنها « البحث عن الوجود بما هو وجود »

---

(9) نفس المرجع السابق ، ص 135 .

(10) زكريا ابراهيم ، مشكلة الفلسفة . ص 30 — 31 .

وسماها بهذا المعنى « الفلسفة » ، تمييزا لها عن الفلسفة الثانية ، التي كانت تعنى عنده العلم الطبيعي ، كما كان يسميها أيضا بهذا المعنى « الحكمة » لانها تبحث في العلل الاولى اطلاقا ، أو « العلم الالهي » ، لان أهم مباحثها هو الله باعتباره الموجود الاول والموجد الاول للوجود ، كما أطلق أرسطو الفلسفة على العلم بمعناه العام فجعلها مرادفة للعلم بمعناه العام الذي يشمل العلوم النظرية والعلوم العملية والعلوم الفنية . والعلوم النظرية عنده هي التي تدرس المبادىء الضرورية التي لا تستطيع الارادة البشرية تغييرها ، وهي تشمل الطبيعيات والرياضيات والالهيات . أما العلوم العملية فانها تتجه نحو الارادة فتحاول أن تؤثر على سلوكها ، من هذه العلوم علوم الاخلاق والسياسة والاقتصاد .

وهكذا يتبين لنا أن أرسطو ينظر الى الفلسفة ـ سواء بمعناها الضيق أو بمعناه الواسع الشامل ـ على أنها علم تولده الدهشة أو التعجب ، ويدفع اليه الشعور بالجهل ، وتبعث عليه اللذة العقلية ، ولا تسوق اليه مطالب عملية ولا معتقدات دينية . ولا غرابة في هذا الدمج بين العلم والفلسفة ، لأنهما صدرا عن أصل واحد ، واقترن احدهما بالآخر في تاريخهما الطويل ، ولم يفترقا الا في مطلع العصر الحديث .

6 ـ وبعد موت أرسطو لم يأت من يخلفه أو يخلف الفلاسفة العظماء من قبله من أمثال سقراط وافلاطون ، بل قام بعده فلاسفة أقل شأنا من الفلاسفة الأولين العظام في العصر الهيليني ، وقامت مذاهب فلسفية جزئية شغل أصحابها بالتلفيق أو الجمع بين عناصر من مذاهب مختلفة وبالاقتصار على نقطة معينة او مجال ضيق كالأخلاق مثلا ، واهتموا في تفلسفهم بالبحث في سلوك الانسان بدلا من التفكير في الوجود ، وتطلعوا الى تحقيق السعادة الفردية والطمانينة السلبية . وفي خاتمة المطاف اختلطت الفلسفة اليونانية بالروح الشرقية القديمة ، فامتزج العلم فيها بالاساطير ، واختلط الفكر بالتصوف ، وظهرت النزعات الاشراقية .

ولعل أهم المدارس أو المذاهب الفلسفية التي قامت بعد انتهاء العصر الهيليني وبدء العصر الهلينستي ، هي :

المذهب الرواقي ، والمذهب الأبيقوري ، ومذهب الشك ، والمذهب الاسكندراني أو الأفلاطونية الحديثة . وقد ذهب الرواقيون الى أن الفلسفة هي الفضيلة ومحاولة تطبيقها في الحياة العملية . وذهب الابيقوريون الى أن الفلسفة هي السعي الى السعادة أو الحياة السعيدة باستعمال العقل . ومجمل القول أن التعريفات التي ظهرت في هذا العصر اليوناني المتأخر تكاد تدور جميعها في فلك واحد وتحاول الربط بين الفكر والحياة العملية .

ج ــ معنى الفلسفة في العصور الوسطى الاوروبية :

فاذا ما انتقلنا الى العصور الوسطى الاوروبية فاننا لم نجد تجديدا يذكر في المفهوم العام للفلسفة ، بل لعلنا لا نكون مغالين اذا قلنا ان معناها قد تقلص وأصبحت لا تلقى الحرية والمناخ المناسب اللذين كانت تلقاهما في عصورها اليونانية القديمة المزدهرة . كما انها أسرفت في استخدام القياس وفي المناقشة اللفظية ، وغلبت المسائل الدينية على موضوعاتها وغلبت جانب النقل على العقل . وهذا لا ينافي أن النظرة القديمة الى الفلسفة باعتبارها الاداة للبحث عن الحقيقة لذاتها قد استمرت قائمة لدى بعض فلاسفة هذه العصور . وقد عرفت فلسفة العصور الوسطى الاوربية باسم الفلسفة المدرسية لانها نشأت ونمت في المدارس التي أنشئت في هذه العصور وخاصة في عهد « شارلمان » الذي اهتم بالاكثار منها وفي عهد من أتى بعده . وقد مرت الفلسفة المدرسية بالادوار الثلاثة التي يمر بها الكائن الحي ومظاهره ، وهي دور التكوين ، ودور الاكتمال ، ودور الانحلال . ويمكن أن يضاف الى هذه الادوار الرئيسية دور رابع سابق على العصور الوسطى لكنه ممهد لها ، ويمتد هذا الدور التمهيدي من القرن الثالث الى القرن التاسع . واذا كان للفلسفة في كل دور من هـذه الادوار خصائصها ومراكز اهتمامها فاننا نستطيع القول بصورة مجملة أن أهم ما يميز الفلسفة في تلك العصور هو محاولتها التوثيق بين العقل والنقل أو بين العقل والدين ، وبذل الجهد في الدفاع عن العقائد والحقائق الدينية ، والبرهنة

على أن الحقائق الموحى بها من الله ليست الا تعبيرا عن العقل . ولكن بالرغم من اتحاد كلمة الفلاسفة في هذا العصر على أن العقل والنقل مصدران هامان من مصادر المعرفة وعلى ضرورة التوفيق بينهما فانهم اختلفوا في العلاقة بينهما ، فقال بعضهم ان الايمان شرط ضروري للعقل وقال البعض الآخر ان العقل يمهد للايمان ويقود اليه . وقد تأثرت الفلسفة الاوروبية في تلك العصور بالفكر العربي والاسلامي في عهود ازدهاره ، وذلك بجانب تأثرها بعوامل أخرى لا يتسع المقام لذكرها (11) .

د ـ معنى الفلسفة في العصور الاوربية الحديثة :

حتى اذا جاءت العصور الحديثة بدأت الفلسفة تزدهر من جديد وتنفصل عن الدين وتقترب أكثر فأكثر من العلم ، خاصة عند التجريبيين ومن ارتبط بهم وشابههم في اتجاههم من حسيين ، وتحليليين ، وواقعيين نقديين ، ووضعيين ، وبرجماتيين ، وغيرهم . وقد وجهت الفلسفة الاوربية الحديثة جل اهتمامها الى البحث في المعرفة من حيث طبيعتها وأدواتها ومصادرها وحقيقة العلاقة التي تربط بين قوى الادراك والاشياء المدركة ، ونظرت من خلال المعرفة الى الوجود ، وذلك على خلاف الفلسفة اليونانية القديمة التي كان اهتمامها الاول بالبحث في الوجود بما هو موجود ، الى غير ذلك من الخصائص والاتجاهات والمميزات للفلسفة الاوربية الحديثة التي قد نشير الى بعضها ضمن خصائص ومميزات الفلسفة العامة الغربية في آخر هذا الفصل .

ولما كانت الفلسفة الاوربية الحديثة تضم العديد من المذاهب والنزعات الفلسفية فانه من الصعب الاتيان بتعريف واحد يتفق عليه جميع فلاسفة العصر الحديث وجميع المدارس الفلسفية التي ينتمون اليها . ولذلك لم يبق أمامنا الا ذكر بعض التعريفات التي ذكرها كبار الفلاسفة واهم المدارس الفلسفية للفلسفة في هذا العصر ثم ذكر اهم

---

(11) يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة الاوربية في العصر الوسيط (الطبعة الثالثة) ، القاهرة : دار المعارف .

الخصائص والمميزات العامة التي تميز الفلسفة الغربية والاوربية في اطارها العام غير المتقيد بعصر من العصور . لعلنا بهذه الطريقة نستطيع أن نلقي بعض الضوء على مفهوم الفلسفة في العصر الحديث .

1) مفهوم الفلسفة عند فرنسيس بيكون (1561 ــ 1626 م)

فاذا تتبعنا فلاسفة العصر الحديث فاننا نجد أن من أبرز روادهم الاوائل الفيلسوف الانجليزي « فرانسيس بيكون » الذي بشر بالاتجاه التجريبي في مجال التفكير الفلسفي ، واستعاض عن فلسفة أرسطو التي تقوم على المنهج القياسي بفلسفة أخرى استقرائية تقوم على المنهج التجريبي الذي يرمي الى وصف الكون وتفسيره عن طريق الملاحظة والتجربة . وقد ذهب الى أن الفلسفة هي التي « تعمل على ايضاح لغة الكون وتفسير كلمات الطبيعة بملاحظة الطبيعة ، واثقة من أنه لا سبيل الى التحكم في الطبيعة الا بالخضوع لها » . وكان من أوائل من نادى بتخليص لغة الفلسفة من أمثال تلك التعبيرات والكلمات الغيبية والغامضة والفضفاضة واستبدلها بما هو أكثر دقة . « فالفلسفة (عنده) تبدأ باستخدام الكلمات بدقة ، فعلينا أن نتعلم كيف نتحدث بحق ونحن نجد في طلب الحق ». « وقد نادى أول ما نادى بوجوب سيطرة العقل على العاطفة في سبيل فهم الظواهر الطبيعية وأحداث الوجود على حقيقتها ، فما من ظاهرة أو حادثة تعرض للانسان الا ويستطيع العقل الباحث المنقب تفسيرها أو تحليلها مهما طال بحثه أو تنقيبه الزمن ... » (12)

2) مفهوم الفلسفة عند « رينيه ديكارت » R. Descartes (1596 ــ 1650 م)

حتى اذا ما انتقلنا الى المذهب العقلي وبحثنا عن أبرز ممثليه في العصر الحديث فاننا نجد الفيلسوف الفرنسي « رينيه ديكارت » أبرز هؤلاء الاقطاب والرواد . وقد كان من بين آرائه المتعلقة بمفهوم الفلسفة قوله بأن الفلسفة « هي العلم الكلي الشامل أو علم المبادىء

---

(12) محمد الشوباشي ، الفلسفة السياسية ، بيروت : دار الكشاف ، ص 33 ــ 35 .

الاولى » . وهي بهذا المعنى تمثل عنده أسمى وأشرف ما في العلوم جميعا . والفلسفة في نظره من جهة أخرى ـ نظرية وعملية ولكن النظر عنده لا يطلب من أجل النظر ، كما هي الحال عند ارسطو ، بل النظر عنده هو الذي يمدنا بأسس العمل . » وقد شبه ديكارت الفلسفة بشجرة جذورها هي الميتافيزيقا أو ما بعد الطبيعة ، وجذعها هو علم الطبيعة أو الفيزياء ، وفروعها هي الطب والميكانيكا والاخلاق ... وقد خالف ارسطو في قوله بأن العلم للعلم ، وذلك لانه رأى أن المعرفة ليست هي الغرض الاوحد للعلم ، بل ان العلم يرمي أيضا الى توفير أسباب الراحة والسعادة للانسان » . (13)

3) مفهوم الفلسفة عند فتجنشتاين Wittgenstein (ت 1951) :

واذا ما أخذنا النزعة « الوضعية المنطقية » فاننا نجد أن من أبرز ممثليها هو الفيلسوف الالماني « فتجنشتاين » الذي آمن كغيره من الوضعيين المناطقة ـ بالنسبة لمفهوم الفلسفة ـ بان الفلسفة هي : « توضيح الافكار توضيحا منطقيا » ، أي توضيح القضايا وازالة غموضها توصلا الى حقيقة معانيها ، وليست وظيفة الفلسفة عند أتباع هذه النزعة هي وضع قضايا تفسر حقيقة الاشياء والموجودات . وتجعل هذه النزعة من المنطق جوهر الفلسفة ، وتحصر الجهد الفلسفي في نطاق الالفاظ والتعريفات والتحديدات اللفظية ، والتحليلات المنطقية واللغوية ، والقضاء على القضايا الزائفة التي لا يستقيم لها منطق .

4) مفهوم الفلسفة عند البرجماتيين

وقد شارك البرجماتيون الذين ظهرت حركتهم في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ثم استمرت بعد ذلك عند الوضعيين المناطقة في الاستنكار على الفلسفة التقليدية من حيث تركيزها على البحث في الوجود العام وعن المبادىء الاولية ، وأصبح تركيزهم ـ بدلا من ذلك ـ على النتائج والغايات ، واتفقوا على توجيه العقل الى العمل دون النظر ، ونفروا من تبديد النظر العقلي في حقيقة الكون وطبيعة

(13) زكريا ابراهيم : مشكلة الفلسفة . ص 38 ـ 39 .

الموجودات ومبدئها ومصيرها ، ولم يقبلوا المعاني الميتافيزيقية الا اذا كانت مؤدية الى تحقيق منافع عملية ، ولم ينظروا الى الحقيقة على أنها أمر منفصل عن النتائج المترتبة عليه . فالحق عندهم لا يوجد منفصلا عن الفعل والسلوك ، والحقيقة هي ما يقود الانسان الى النجاح في الحياة ويمكنه من تحقيق أغراضه الفعلية ، وكانوا يرون « أن الماهيات العقلية لا وجودها،بل الموجود هو الآثار السلوكية التيتتحقق فيها الفكرة . واذا كان العقليون يرون ان الحقيقة باطنة في الاشياء فان البرجماتيين يقولون ان الحقيقة تقبل على الاشياء من الخارج ، اي من دنيا الفعل والسلوك ، واذا كان العقليون يعتقدون أن الصور العقلية للأشياء أهم في الدلالة على هذه الاشياء من آثارها الحسية فان البرجماتيين يخالفونهم ويرون انه لا شيء يعدل الآثار الحسية ،.. » (14) ، الى غير ذلك من الآراء التي ذهب اليها البرجماتيون بخصوص مفهوم الفلسفة ونظرية المعرفة التي أخذت جل اهتمامهم .

5) مفهوم الفلسفة عند الماديين الجدليين :

وقد اخذت الفلسفة عند الجدليين الماديين مسارا عمليا ونفعيا يشبه الى حد كبير الاتجاه الذي أخذته الفلسفة البرجماتية ، فكلاهما قد ثار على الفلسفة المثالية العقلية وانصرف الى دراسة الواقع ودراسة علاقة الانسان بهذا الواقع . ومما قاله « كارل ماركس » (1817 ــ 1883 م) : ابرز المبشرين بالمذهب المادي الجدلي ــ بهذا الخصوص ــ « ان الفلاسفة قد صرفوا همهم حتى الآن الى تفسير العالم على شتى الوجوه ، ولكن بيت القصيد أن نعمل على تغييره ... واذا كان قد وقع في ظن الفلاسفة أن الافكار هي التي تفسر التاريخ ، فانه لمن واجبنا أن نبين لهم أن هذه الافكار نفسها تتوقف على كثير من الشروط الاقتصادية ، وبالتالي فان المادة ــ لا الفكر ــ هي التي تفسر التاريخ ، وليس التاريخ بأكمله ــ في نظر ماركس وانجلز ــ سوى تاريخ الصراع بين الطبقات نتيجة لبعض العوامل الاقتصادية » . (15)

---

(14) يحيى هويدي : مقدمة في الفلسفة العامة . (الطبعة السابعة) ، القاهرة : دار النهضة العربية ، 1972 ، ص 149 ــ 150 .

(15) زكريا ابراهيم ، مشكلة الفلسفة ، 44 .

وقد اشتهرت فلسفة « كارل ماركس » في تاريخ الفلسفة بأنها فلسفة مادية ، ولكن علينا أن ندرك أن هذا الوصف لا يعني أنها فلسفة تهتم باشباع مطالب الانسان المادية وتغفل اشباع مطالبه الروحية أو أنها تسقط الفرد من حسابها وتحوله الى آلة تسعى وراء تحقيق المكاسب المادية لا غير ، بل الذي يعنيه ذلك الوصف هو أن هذه الفلسفة تقوم أساسا على « الاعتقاد بأن جوهر العالم أو العنصر الرئيسي الذي يتكون منه العالم انما هو المادة ، أي الاشياء كما نلتقي بها في الحياة ، منظور اليها في وجودها الواقعي الحقيقي لا وجودها التصوري من خلال أفكارنا التي نكونها عنها ولا وجودها الخيالي من خلال أحلامنا واوهامنا عنها » . فالذي كان يقصده « ماركس » هو « أن يؤكد أن وجود الاشياء المادية سابق على وجود أفكارنا عنها » ، مع تأكيده في الوقت نفسه « ان الافكار والاشياء يتبادلان التأثير والتأثر فيما بينهما في حركة ديالكتيكية مثمرة » . ثم ان « المادية – في نظر ماركس – لا بد أن تتصف بأنها تاريخية من حيث أن نقطة البدء فيها تقرر أن وجود الاشياء في تغير دائم لانه وجود تاريخي . وما ينطبق على الاشياء ينطبق أيضا على المجتمعات وتاريخها . وهذا هو المجال الذي اهتم به ماركس بصورة خاصة » ... فالمادة ، كما فهمها « ماركس » تحمل بصمات النشاط الانساني وتطوره التاريخي ، في كافة المجالات ، بما في ذلك مجال الافكار والظواهر والنظم الاجتماعية والسياسية الى غير ذلك من الافكار التي يقوم عليها المفهوم المادي الجدلي للفلسفة عند ماركس والماركسيين بصورة عامة (16) .

6) مفهوم الفلسفة عند الوجوديين :

حتى اذا ما انتقلنا الى الفلسفة الوجودية أو النزعة الوجودية في الفلسفة التي بدأت تظهر للوجود منذ القرن الثامن عشر على يد أمثال الفيلسوف الدانيماركي « كيركجورد » Kier Kaard (1713 – 1855) وغيره ، ثم أخذت في النمو والانتشار حتى اتضحت معالمها في القرن

---

(16) يحيى هويدي ، مقدمة في الفلسفة العامة . (الطبعة السابعة) ، ص 165 – 137 .

العشرين على يد « جان بول سارتر » Jean Paul Sartre (1905 ـ) و « ميرلوبونتي » M. Merleau-Ponty (1908 ـ 1961) وغيرهما من الفلاسفة الوجوديين في فرنسا والمانيا ـ فاننا نجد الفلسفة قد انتقلت ـ في ظل هذه النزعة ـ من دراسة الوجود المجرد أو الوجود العام الى دراسة الانسان المشخص في وجوده الحسي والواقعي ، أي في حياته في زحمة الكون من ناحية وفي علاقاته مع الآخرين من ناحية أخرى ، وحاولت التوفيق بين الموضوعي والذاتي وبين المطلق والنسبي ، والكشف عن معنى الحياة من خلال المواقف والاحداث . وكان للفلسفة أو النزعة الوجودية فضل الاهتمام المباشر بالانسان ، أي بحقيقته الواقعية وبتجربته الحية « التي يتفاعل فيها تفاعلا مباشرا مع محيطه الذي يعيش فيه عن طريق مواقف محدودة . والانسان يعيش هذه المواقف أو يحياها بكل وجوده أو كيانه البشري ، أي ليس بعقله فقط كما كان يدعى العقليون وأصحاب نظرية المعرفة » (17) .

3 ـ موضوع الفلسفة الغربية ومباحثها الرئيسية :

بعد هذه اللمحة البسيطة عن نشأة التفكير الفلسفي في الغرب وعن معنى الفلسفة وتطور هذا المعنى عبر العصور الاوربية المختلفة يجدر بنا أن ننتقل الى الحديث عن النقطة الثالثة في المنهج الذي حددناه لبحثنا في أول هذا الفصل وهي النقطة المتعلقة بموضوع الفلسفة الغربية ومباحثها الرئيسية . ولعل الباحث في هذه النقطة يدرك بوضوح وسهولة مدى الاختلاف الواسع بين الفلاسفة الغربيين على اختلاف عصورهم واختلاف مذاهبهم ونزعاتهم الفلسفية في موضوع الفلسفة ومركز اهتمامها . ولكن بالرغم من هذا الاختلاف فيما بينهم فان هناك شبه اتفاق بينهم على أن الاهتمام الرئيسي للفلسفة هو بالحقائق الكبرى التي يعيش عليها الانسان في صميم حياته وبالنظرة الكلية الى الوجود وعلاقة الانسان به .

والمتتبع لحركة تاريخ الفلسفة الغربية يدرك مدى التطور الذي حدث في موضوع هذه الفلسفة ومراكز اهتمامها ومباحثها الرئيسية .

---

(17) نفس المرجع السابق ، ص 155 ـ 163 .

فمي الوقت الذي كان فيه الفلاسفة اليونانيون الطبيعيون القدماء ينظرون الى الفلسفة على أنها بحث عن طبيعة الكون وعناصره واصله نأن الفلاسفة الذي جاؤوا بعدهم في الغرب قد تغيرت نظرتهم بالنسبة لمفهوم الفلسفة وموضوعها وأصبحت دائرة هذا المفهوم والموضوع تتسع تدريجيا حتى أصبحت تشمل في العصر الحديث كل جوانب الوجود والحياة والخبرة الانسانية ، وغدت النظرة الشاملة للوجود والحياة والخبرة الانسانية هي السمة البارزة للتفكير الفلسفي الغربي الحديث . ويمكن أن نلاحظ هذه النظرة الشاملة في فلسفات الفلاسفة الغربيين الكبار من أمثال أفلاطون وأرسطو ، وديكارت ، وكانط ، وهيجل ، وديوي ، وغيرهم ، حيث نجد أن كل واحد من هؤلاء قد خاض - بجانب الموضوعات التقليدية للفلسفة - في ميادين عديدة كالعلم والدين والاخلاق والسياسة والاقتصاد والتربية والقانون والاجتماع والتاريخ ، وما الى ذلك من آفاق المعرفة وميادين الخبرة . وقد استطاع كل واحد منهم أن يكون لنفسه فلسفة شاملة للكون والحياة ، أو منطقا كليا للخبرة ، على حد تعبير « جون ديوي » .

وفي ضوء الاتجاه الشمولي الذي بدأ يتضح في الفلسفة الغربية أكثر فأكثر منذ مطلع العصر الحديث ، بالنسبة لمفهوم وموضوع الفلسفة ، فانه لم تعد مقبولة تلك العبارات التي تصادفنا أحيانا في كتب الفلسفة والتي تقصر ميدان الفلسفة على مشكلة واحدة من مشكلات الحياة الكبرى ، وذلك مثل قول بعض الفلاسفة أو كتاب الفلسفة : ان الفلسفة تبحث في معنى الحياة ، أو في مشكلة المصير ، أو في الخبرة الانسانية ، أو في الوجود العام ، أو في العلل البعيدة لظواهر الكون والحياة ، الى غير ذلك من العبارات التي كثيرا ما نقرؤها أو نسمعها والتي يبدو منها حصر موضوع الفلسفة في ميدان ضيق نسبيا . واذا أردنا أن نتمشى مع المفهوم الحديث للفلسفة في الغرب فانه لا بد من تأويل تلك العبارات بما يجعلها تشمل جميع الموضوعات الفلسفية حسب المفهوم الحديث للفلسفة ، أو حملها على أن المشكلة التي أشارت اليها لا تعدو أن تكون الموضوع الرئيسي للفلسفة ، وليست هي الموضوع الوحيد للفلسفة .

وهكذا نرى أن الفلسفة بمعناها الشامل يمكن ان يدخل في موضوعها

جميع مشكلات الكون والحياة والخبرة الانسانية ، وجميع قضايا الوجود والفكر والخير والحق والجمال . وبالرغم من أن هذه المشكلات والقضايا الفرعية أكثر من أن تحصى فانه يمكن تصنيفها تحت مشكلات أو مباحث رئيسية قليلة .

أ ـ ومن أقدم التصنيفات للمباحث والعلوم الفلسفية هو تصنيف افلاطون الذي فرق فيه بين ثلاثة علوم فلسفية :

الاول : علم الجدل الذي يشمل النظر في الانسان وفي مسائل ما بعد الطبيعة التي تتناول البحث في طبيعة الوجود ككل وفي المعقولات الاولى .

الثاني : العلم الطبيعي الذي شمل علـم الطبيعـة والفلسفة الطبيعية وعلم النفس .

الثالث : علم الاخلاق الذي يبحث في السلوك الانساني .

ب ـ ثم جاء بعده ارسطو فقسم الفلسفة الى فلسفة أو علم نظري . والى فلسفة او علم عملي ، وغاية الفلسفة النظرية مجرد المعرفة لذاتها ، وهي تشمل العلوم الطبيعية والعلوم الرياضية وفلسفة ما بعد الطبيعة . وقد أطلق أرسطو على الفلسفة النظرية اسم الفلسفة الاولى تمييزا لها عن الفلسفة الثانية الآتي بيانها واسم الحكمة لانها تبحث في العلل الاولى وفي الوجود الكلي . أما الفلسفة العملية فان غايتها تدبير الافعال الانسانية ، وهي تشمل الاخلاق والسياسة والفن .

ج ـ وفي بداية العصر الحديث قسم « بيكون » الفلسفة باعتبار موضوعاتها الى ثلاثة مباحث او فلسفات فرعية ، هي : الفلسفة الالهية التي تبحث في وجود الله ، والفلسفة الطبيعية التي تبحث في الطبيعة ، والفلسفة الانسانية التـي تبحث في الانسـان .

د ـ حتى اذا جاء « ديكارت » فاننا نجده يشبه الفلسفة بشجرة جذورها : الميتافيزيقا ، وجزعها : الفيزيقا او الطبيعة ، وفروعها من الجزع والساق هي سائر العلوم الاخرى التي مرجعها الى ثلاثة علوم كبرى هي الطب والميكانيكا والاخلاق .

هـ ـ وقد قسم « كولبه » Kulpe العلوم الفلسفية الى علوم فلسفية عامة ، وعلوم فلسفية خاصة .

اما العلوم الفلسفية العامة فيندرج تحتها علم ما بعد الطبيعة أو الميتافيزيقا ، وهو مبحث الوجود أو الانطولوجيا On Entology كما تشمل أيضا البحث في المعرفـة أو « الابستمولوجيا » Epistemology ، وعلـم المنطـق الذي يبحـث في القواعـد العامة التي يستقيم بها التفكير .

أما العلوم الفلسفية الخاصة فيندرج تحتها علم الاخلاق الذي يبحث في القواعد التي ينبغـي توفـرها في السلوك الاخلاقي ، وعلم الجمال الذي يبحث في المعايير التي يقوم على أسسها الاثر الفني . ويدخل هذان العلمان عادة في مبحث واحد ، هو مبحث القيم أو « الاكسيولوجيا » Axiology كما يندرج تحت العلوم الفلسفية الخاصة أيضا بعض الفلسفات الاخرى مثل فلسفة الاديان ، وفلسفة التاريخ ، وفلسفة علم الاجتماع ، وفلسفة القانون .

و ـ قد قسم الفيلسوف الاميريكي المعاصر « هوكنج » William E. Hocking العلوم الفلسفية الى قسمين : علوم نظرية ، وأخرى عملية . وكل قسم من هذين القسمين يشتمل على ثلاثة علوم أو مباحث .

فالفلسفة النظرية تشمل مبحث الميتافيزيقا ، ومبحث نظرية المعرفة ، ومبحث المنطق . والفلسفة العملية تشمل علم الاخلاق ، وعلم الجمال ، وعلم النفس . (18)

ز ـ ولعل أشهر التقسيمات للعلوم والمباحث الفلسفية واكثرها تداولا في كتب الفلسفة الغربية هو تقسيمها الى ثلاثة مباحث رئيسية « هي :

1) مبحث الوجود أو الانطولوجيا ،
2) ومبحث المعرفة أو الابستمولوجيا ،

---

(18) نفس المرجع السابق ، ص 55 ـ 57

3) ومبحث القيم أو الاكسيولوجيا .

1) ويشمل مبحث الوجود النظر في طبيعة الوجود على الاطلاق مجردا من كل تعيين أو تحديد ، وفي خصائص هذا الوجود ، وفي التقسيمات المختلفة للوجود ، وفي العلل البعيدة للوجود ، وفي المبادىء الاولى لتفسيره ، وفي الفرق بين الوجود والموجود ، وفي طبيعة الكون والحياة ، وفي لواحق الوجود والمعاني التي تلائمه كالجوهر والعرض والعلة والمعلول وما الى ذلك ، وفي العلاقة بين الوجود والعدم ، وفي تحليل المقومات والاحوال الاساسية للآنيــة الانسانية .الى غير ذلك من الموضوعات التي يدخل بحثها في نطاق مبحث الوجود أو فلسفة الوجود . وقد اختلف فلاسفة الغرب في تحديدهم معاني بعض الكلمات المتــقاربة فــي معناها مثــل « الانطولوجــيا » و « الميتافيزيقا » و « الفنومنولوجيا » ، وفي تحديد العلاقة بين معاني هذه الكلمات هل هي الترادف أو التباين ، وفي موقفهم من « الميتافيزيقا » بالذات ومن مباحث ما وراء الطبيعة قبــولا وانكــارا ، وفي تحديد علاقة « الميتافيزيقا » بالعلم وبالدين ، وفي تحديد العلاقة بين « الانطولوجيا » و « الميتافيزيقا » من ناحية وبين نظرية المعرفــة او الابستمولوجيا من ناحية أخرى ، الى غير ذلك من النواحي التي اختلف فيها فلاسفة الغرب حسب اختلاف مذاهبهم ونزعاتهم الفلسفية . ولعل المقام لا يسمح بشرح هذه الاوجه للخلاف ولا بشرح الاسس التي بنيت عليها .

2) ويشمل مبحث المعرفة أو نظرية المعرفة البحث في امكان المعرفة وحدودها ومدى الشك فيها والفارق بين الشك المنهجي والشك المذهبي ، وفي حقيقة المعرفة وطبيعتها من حيث انها مثالية أو واقعية ، وفي مصادر المعرفة ومنابعها من حيث انها العقل عند العقليين والحس عند التجريبيين والحدس عند الحدسيين والفعل عند البرجماتيين والتجربة الوجودية عند الوجوديين ، وفي أنواع المعرفة البشرية . وفي مقاييس ومعايير المعرفة الصالحة والمبادىء التي ينبغي أن تقوم عليها ، وفي علاقة نظرية المعرفة بعلم النفس وفي علاقة الاشياء المدركة بالقوى العقلية التي تدركها ، الى غير ذلك من الامور التي يدخل بحثها في نطاق نظرية المعرفة . كما سيأتي لنــا بيان ذلك من وجهة نظر الفلسفة الاسلامية .

3) ويشمل مبحث القيم البحثي ثلاثة مثل عليا أو قيم مطلقة رئيسية هي : الخير ، والحق ، والجمال . وقد تطور البحث في هذه القيم الثلاث ليصبح ثلاثة مباحث فرعية شبه مستقلة ، هي مبحث الاخلاق أو فلسفة الاخلاق ، والمنطق ، وفلسفة الجمال ، وهي جميعا تعتبر علوما معيارية تبحث فيما ينبغي أن يكون ، وليست علوما وضعية تقتصر دراستها على البحث فيما هو كائن . وبالنسبة للقيم الاخلاقية بالذات التي تعتبر صلب مبحث القيم فان البحث فيها يتناول عادة مفهوم القيم الخلقية وطبيعتها ومصادرها ومدى قابليتها للتعلم والتغير ، وطبيعة الحكم الخلقي والالتزام الخلقي والضمير الخلقي والمسؤولية الخلقية والجزاء الخلقي ، الى غير ذلك من المباحث الفرعية التي تدخل في مبحث القيم الخلقية أو فلسفة الاخلاق .

4 ـ الغايات والاهداف العامة للفلسفة الغربية :

وبالنسبة لغايات الفلسفة الغربية وأهدافها فان الدارس لهذه الفلسفة في مختلف أزمانها وعصورها وفي مختلف مذاهبها ونزعاتها ومدارسها القديمة والحديثة يدرك أن هذه الغايات والاهداف ليست واحدة في جميع العصور والمذاهب والمدارس الفلسفية ، بل هي مختلفة باختلاف هذه العصور والمذاهب والمدارس ، وأحيانا باختلاف أفراد الفلاسفة وباختلاف خليفاتهم العلمية والثقافية .

وبسبب هذا الاختلاف الذي يرجع الى عوامل تاريخية وسياسية واقتصادية وثقافية وحضارية وشخصية لا مجال لمناقشتها في هذا المدخل الموجز ، فانه من الصعب الوصول الى غايات واهداف تنطبق على الفلسفة في مختلف عصورها ومذاهبها أو نزعاتها ، اللهم الا اذا اريد الوصول الى غايات وأهداف عليا او عامة فان ذلك قد يكون ممكنا ، وهذا ما سنحاول الوصول اليه في نهاية هذه الفقرة ، بعد اعطاء نبذة بسيطة عن التطور التاريخي لهذه الغايات والاهداف .

فاذا رجعنا الى الجذور الاولى للفلسفة الغربية في الثقافات الشرقية القديمة فاننا نجد ان الحياة العقلية في تلك الثقافات كانت مرتبطة بالحياة الدينية وتخدم غايات واغراضا عملية في الحياة ، أكثر منها أغراضا نظرية مجردة ، فقدماء المصريين ـ مثلا ـ استخدموا علم

العقاقير أو الكيمياء في تحنيط الجثث لتحقيق أغراض دينية ، واستخدموا الرياضيات والميكانيكا في اقامة الاهرامات لحفظ الجثث المحنطة اعتقادا منهم في خلود الروح ، واستخدموا الرياضيات ايضا في مسح الارض وشق الترع وغيرها من الاغراض العملية ، وأنشأوا علوم الطب والفلك لعلاج الناس من أمراضهم والحفاظ على حياتهم ولمعرفة فصول السنة ومواسم الرياح والامطار ونحو ذلك مما تتطلبه الحياة العملية .

حتى اذا جاء دور الفلسفة اليونانية القديمة فاننا نجد أن غاية هذه الفلسفة كانت تتركز في البحث عن طبيعة الاشياء أو الكشف عن الحقيقة لذاتها بباعث من اللذة العقلية وبغض النظر عما يترتب على هذه الحقيقة من وجوه النفع في الحياة الدنيا أو الحياة الآخرة .

حتى اذا مات أرسطو وانتهى العصر الهيليني المعروف بازدهاره الفلسفي وبدأ يحتل مكانه عصر جديد يسميه المؤرخون بالعصر الهلينستي ، أخذت الفلسفة النظرية تتقهقر شيئا فشيئا لتحل مكانها فلسفات جديدة تتجه الى تحقيق غايات خلقية وعملية ، وذلك مثل المدرسة الرواقية التي اعتبرت الفضيلة الغاية العليا للفلسفة ، ومثل المدرسة الابيقورية التي اعتبرت السعادة الغاية القصوى للفلسفة . والمدرسة القورينائية التي اعتبرت اللذة هي الغاية القصوى للفلسفة والحياة .

وعندما جاءت العصور الوسطى فان غاية الفلسفة أصبحت محاولة التوفيق بين العقل والنقل والدفاع عن العقائد الدينية وتحقيق السعادة الروحية وتذوق العقيدة عن طريق القلب .

وبحلول عصر النهضة الاوربية الذي شغل القرنين الخامس عشر والسادس عشر انصرف التفكير الفلسفي عن الحياة العقلية النظرية الخالصة التي شغلت جل فلاسفة اليونان القدماء وعن المسائل الدينية التي شغل بحثها بال غالب مفكري العصور الوسطى الى خدمة الحياة العملية . وقد قوى وتدعم هذا الاتجاه بعد ذلك في العصر الحديث الذي بدأت تتضح معالمه منذ بداية القرن السابع عشر ، حتى أصبح اليوم هو الاتجاه السائد في الغالب ان لم يكن في كل الفلسفات الاوربية

الحديثة . فأسمى غايات الفلسفة في العصر الحديث هي خدمة الحياة العملية وتحقيق رفاهية البشر وسعادتهم . ولم يعد مستساغا اليوم لدى الغالبية من الفلاسفة المحدثين » أن يقال : العلم للعلم « وكشف الحقيقة لذاتها لمجرد اللذة العقلية ... وغير هذا من تعبيرات لا تلائم الا فيلسوفا يعتزل الدنيا ويحيا في برجه العاجي بعيدا عن الناس ... أما اعتبار الفلسفة لهوا يملأ به السادة فراغ وقتهم فقد كان هذا معقولا في المجتمع اليوناني القديم ... أما اليوم فقد تغيرت نظرة الناس ونظرة المفكرين الى الحياة وقيمتها ، وأصبح من الضلال ان يقاوم الفيلسوف روح عصره ويعتكف في برجه العاجي ويقف حياته على التأمل لمجرد التأمل . وقد أنصفت مذاهب المحدثين الكبرى ـ كمذاهب التجريبيين والعقليين والوضعيين والتطوريين والماركسيين والعمليين البرجماتيين ـ حين ربطت بين النظر والعمل وسخرت العقل لخدمة الحياة الدنيا ... » (19)

واذا كانت هذه الغايات العليا للتفكير الفلسفي الغربي في مختلف عصوره يمكن استخلاصها بسهولة من دراسة التراث الفلسفي في كل عصر من تلك العصور فان الدارس للفلسفة الغربية في مختلف عصورها يمكن أن يستخلص أيضا عددا آخر أكثر تخصيصا وتفصيلا من الاهداف العامة المشتركة للفلسفة الغربية ككل ، وعلى الاخص في العصر الحديث . من هذه الاهداف العامة المشتركة تمكن الاشارة الى ما يلي :

أ ـ معرفة الانسان لنفسه ولمظاهر القوة والضعف في شخصيته ولدوافعه وحاجاته ومشاكله . وما الى ذلك من الجوانب التي يهم الانسان أن يعرفها عن نفسه والتي يمكن للتفكير الفلسفي أن يساعده على معرفتها . واذا كان هذا الهدف قد أكده سقراط بعبارته المشهورة « أيها الانسان اعرف نفسك » فانه لا يزال يلقى الاهتمام كهدف رئيسي للفلسفة في الفلسفات الاوربية الحديثة .

---

(19) توفيق الطويل : أسس الفلسفه ، الطبعة الخامسة ـ ، ص 116 ـ 130 .

ب ـ الوصول الى الحقيقة اليقينية والمعرفة المستنيرة في العالم الحسي عن طريق الحواس وفي العالم الغيبي بواسطة العقل والقلب .

ج ـ تنمية روح التفكير النقدي المستقل ، وتنمية روح الدقة والتأمل والتجديد والصرامة ، وبناء القدرة على الحكم العقلي الراجح والحكم الموضوعي السليم ، وتحرير العقل من التقليد والآراء المسبقة والاهواء .

د ـ التمهيد لسياسة علمية انسانية وربط النهضة العلمية المادية بنهضة انسانية أخلاقية .

هـ ـ توضيح مفاهيم القيم الكبرى في الحياة المتمثلة أساسا في قيم الخير والحق والجمال وتوضيح ما يدخل تحت هذه القيم الكبرى من قيم ومعان روحية وخلقية وجمالية فرعية .

ز ـ بناء مجتمع مستنير واع مزدهر في حياته ، يعلي من شأن العقل والتفكير العقلي والانفتاح على شتى التجارب الحية .

ر ـ ايقاظ الوعي الانساني في النفوس ، وتحقيق الاخاء الانساني ، وحل المشكلات الخطيرة التي تثيرها الانسانية في شتى أقطارها وأصقاعها وتحقيق رفاهية البشر وسعادتهم في كل مكان .

هذه هي أهم الاهداف العامة المشتركة التي يمكن استخلاصها من الكتابات والدراسات المتعلقة بالفلسفة الغربية ، على الاخص في عصرها الحديث . وهي بهذا العموم والاختيار يمكن أن تعتبر أهدافا عامة لكل انواع الفلسفة المعاصرة ، بما في ذلك الفلسفة العربية الاسلامية .

5 ـ الخصائص والمميزات العامة للفلسفة العامة الغربية وللتفكير الفلسفي في الغرب :

وفي ختام هذا الفصل يجدر بنا أن نأتي بملخص لاهم الخصائص والمميزات والاتجاهات العامة للفلسفة الغربية وللتفكير الفلسفي في الغرب وخاصة في العصر الحديث .

من هذه الخصائص والمميزات والاتجاهــات تمكن الاشارة الى ما يلــي :

أولا : ان أول ما تمتاز به الفلسفة هو محاولتها الكشف عن الحقيقة ومحاولتها معرفة الاشياء على حقيقتها . فالفلسفة في أبسط معانيها هي البحث عن الحقيقة والمعاناة في سبيل الوصول اليها ومحاولة اظهارها ونشرها بين الناس . والفيلسوف الحق هو الذي يكون في بحث مستمر عن الحقيقة رغبة منه في معرفة الاشياء على حقيقتها وارضاء لدافع الشوق لديه لمعرفة الحقيقة والوقوف على الحق وكشف النقاب عن الباطل . وهو في بحثه عن الحقيقة لا يدعى لنفسه أبدا امتلاك الحقيقة بل يعتبر نفسه ملكا للحقيقة يبذل الجهد للوصول اليها ولاظهارها ونشرها بين الناس . والفلسفة اذ تبحث عن الحقيقة فانها تستهدف في المقام الاول وبصورة مباشرة الكشف عنها بغض النظر عما يترتب عليها من وجوه النفع والفوائد التطبيقية العملية في الحياة وهذا لا ينافي أن غايتها البعيدة هي الافادة من الحقائق التي تم كشفها في ميدان العمل والنهوض بمستوى الحياة . والغاية النفعية للفلسفة تظهر بوضوح في بعض الفلسفات الغربية الحديثة كالفلسفة البرجماتية مثلا .

ثانيا : ثم ان الفلسفة كما تمتاز ببحثها عن الحقيقة فانها تمتاز أيضا بالكلية والشمول ، فالفلسفة تحرص في المقام الاول على النظرة الى الاشياء نظرة كلية ، وتميل بقوة نحو الوحدة أو التركيب والتأليف والتوحيد أو الكلية ، ويسعى الــى البلوغ الــى مستوى العمومية والشمول . « وليس المقصود بالفلسفة دراسة بعض الظواهر الجزئية أو الوقائع الخاصة ، بل المقصود بها رؤية الاشياء في مجموعها . أو النظر الى العالم ككل . أو الحكم على الوجود في جملته ... ولا يزال الميل الى التعميم أو الحرص على التركيب ، أو الاهتمام بالوحدة ، أو النزوع نحو الكلي من أهم الصفات التي يتميز بها صاحب العقلية الفلسفية . حقا ان الفلسفة لا تخلو من وصف وتحليل ، ولكن ما يميز الفيلسوف عن العالم انما هو اهتمامه بتكوين نظرة متجانسة موحدة عن شتى جوانب العالم . ولعل هذا ما عناه الفيلسوف الانجليزي «هيربرت» سبنسر » حينما كتب يقول : « ان أدنى درجة من درجات المعرفة انما

هي المعرفة غير الموحدة . واذا كان العلم معرفة موحدة جزئيا ، فان الفلسفة هي المعرفة الموحدة كليا . »

ويحدد بارودي Perodi الفكـرة الاساسية الـتي تقوم عليها الفلسفة نيقول : « ان المهم في الفلسفة هو الجهد إلمبذول في سبيل « الوصول الى تأليف شامل أو مركب كلي ... فالفلسفة معرفة تأملية وتوحيدية معا » (20) .

وهذا الراي يتفق تماما مع افلاطون على القول : بان « الفيلسوف هو الانسان المتأمل الذي يتطلع الى الوجود ككل ويستوعب الازمنة بأسرها » .

ولكن علينا ونحن نقرر هذه الخاصية للفلسفة أن نشير الى أن الفلسفة بمعناها الواسع يمكن أن تشمل نوعين أساسيين من الفلسفة أي الحكمة : حكمة نظرية وأخرى عملية . والتي تتصف منهما بالكلية انما هي الحكمة النظرية . أما الفلسفة أو الحكمة العملية التي تعنى فيما تعنى حسن التصرف في الحياة وفي مواجهة المشاكل الجزئية التي تعرض للانسان في الحياة اليومية فان طابعها المميز هو الجزئية يقول الدكتور يحيى هويدي في هذا الصدد :

« ولعل أهم ما تتصف به الحكمة العملية أنها حكمة جزئية وذلك في مقابل الصفة الكلية التي تميز الحكمة النظرية . وبعبارة أخرى فان الطابع الرئيسي الذي يتميز به الانسان في بحثه عن الحكمة النظرية هو الطابع الكلي . وذلك في مقابل الطابع الجزئي الذي يميز الانسان في موقفه العادي من الحياة ، أو ـ والمعنى واحد ـ الذي يميز الانسان في ممارسته للحكمة العملية » . (21)

ثالثا : والفلسفة بعد هذه وتلك فانها تمتاز أيضا بتأكيد المضمون الروحي للحقيقة التي تبحث عنها . فالفلاسفة على اختلاف نزعاتهم ومذاهبهم اهتمام واحد مشترك « ألا وهو الاهتمام بالحقائق الكبرى

---

(20) زكريا ابراهيم ، مشكلة الفلسفة ، ص 10 ، ص 71 ــ 74 .

(21) يحيى هويدي : مقدمة في الفلسفة العامة ، الطبعة السابعة ، ص 23 ــ 25 .

التي يعيش عليها الانسان في صميم حياته الروحية ، ولولا هذا الايمان الراسخ بخطورة المضمون الروحي للحقيقة الفلسفية ، لما قامت لفلسفة أدنى قائمة ، ولما كان في استطاعة الفلاسفة حتى ولا أن يتلاقوا فوق صعيد واحد » . (22)

والمتتبع لتاريخ الفلسفة يدرك بوضوح ان مفهومها قد ارتبط منذ البداية بمعاني الحكمة والتوجيه والكمال الخلقي والروحي ، وكان هدفها منذ البداية تحقيق السعادة المادية والروحية للانسان : ولم تكن الفلسفة في يوم من الايام مجرد نظر عقلي صرف أو معرفة نظرية خالية من أي مضمون روحي وأخلاقي ، بل هي بحث في أكثر الحقائق أهمية في حياة الانسان الروحية وعمل أخلاقي وروحي لتوجيه السلوك والحياة في ضوء « تلك الحقائق . شعارها دائما : جعل الصدارة للروح على المادة ، والاعلاء من شأن الانسان ، والرفع من قيمته والكشف عما فيه من عنصر أصيل لا يتوقف على التاريخ ولا على النظام الموضوعي للاشياء ، واظهار الخطأ في النزعات العلمية المتطرفة التي تجعل من الانسان مجرد منطقة من مناطق الطبيعة . فالانسان هو الكلمة النهائية لكل فلسفة ، ولا بد لكل فلسفة من أن تجعل من الانسان محور تأملاتها وتحاول تحديد مركز الانسان من العالم وفهم موقف الموجود البشري من الوجود العام . » ومن هنا فقد ذهب بعض الباحثين الى أن الفلسفة هي علم الانسان أو علم الروح الانسانية بمعنى أنها دراسة انتروبولوجية تشتمل على علوم فلسفية ثلاثة ، ألا وهي : علم النفس ، وعلم المنطق ، وعلم الاخلاق . فلا يمكن أن تكون ثمة فلسفة بدون فهم للظواهر النفسية ، ولا يمكن أن يقوم تفكير فلسفي دون المام بأساليب التفكير وطرائقه ، ولا يمكن أن يقوم تفلسف بدون الاهتمام بمشكلات السلوك والارادة والحرية والسعادة » ((23)

رابعا : والفلسفة كما تمتاز باتخاذ البحث عن الحقيقية غاية أساسية لها ، وبالنظرة الكلية والشمولية للعلم والوجود ، وبالمضمون

---

(22) زكريا ابراهيم ، مشكلة الفلسفة . ص 62 .

(23) نفس المرجع السابق ، ص 86 .

الروحي للحقيقة التي تبحث عنها فانها تمتاز أيضا باهتمامها البالغ بخير الانسان والانسانية . وهذه الخاصة الرابعة هي في الحقيقة امتداد وتكملة للخاصية الثالثة السالفة الذكر . ولتوضيح هذه الخاصية نستطيع القول بأن الفلسفة « هي في صميها تساؤل عن معنى الحياة الانسانية وسعي دائب من أجل تفهم حقيقة المصير البشري » ، أو هي في جوهرها ـ كما يقول « اميل بربييه » ـ إعتراض قائم باستمرار من قبل الروح الانسانية ضد كل محاولة آلية يراد بها ادماج الوجود البشري في دائرة مغلقة من التنظيمات الصناعية والاجهزة المادية والتحديدات الموضوعية » . (24)

ولم يكن الاهتمام بدراسة الوجود الانساني وبدراسة مشاكله وقفا على فلسفة دون أخرى أو على فيلسوف دون آخر ، بل هو اهتمام عام بين جميع الفلسفات والفلاسفة . يقول الدكتور زكي نجيب محمود في تقديمه لترجمة كتاب : « أعلام الفلاسفة » ـ « ان أعلام الفلاسفة في مختلف العصور ومن شتى المذاهب انما يختلفون في لغة الاداء ، لكنهم يتفقون على المعاني الكبرى التي دعوا اليها ، وكلها معاني تلتقي في الدعوة الى كرامة الانسان وحريته ، والى الاخاء والصفاء والمحبة بين البشر على اختلافهم لونا وجنسا وموطنا وعقيدة وانه لتيار واحد متصل منذ كان على وجه الارض انسان ، تيار من الاخلاقية التي لم يختلف فيها نبي ولا فيلسوف ولا حكيم » ... « حتى لقد ذهب بعض الفلاسفة الى حد القول : ان الانسانية كلها رجل واحد تعددت أطرافه فتعددت وظائفه ، لكن التوجيه واحد ، والهدف واحد ، والمقياس واحد » . (25)

وقد يبدو لاول وهلة للدارس للفلسفات الاوربية الحديثة أن الفلسفة الوجودية هي الفلسفة التي تهتم بالانسان اهتماما مباشرا . ولكن هذا التصور لا أساس له من الواقع لان الاهتمام بالانسان هو اهتمام عام مشترك بين جميع الفلاسفة كما قدمنا . « والوجوديون ليسوا وحدهم الذين اهتموا بالانسان . فقد اهتم به كثير من الفلاسفة قبلهم . اهتم

(24) نفس المرجع السابق ، ص 80 ـ 99 .
(25) هنري توماس ، أعلام الفلاسفة . (مترجم) ، المقدمة .

به سقراط الذي أنزل الفلسفة من السماء الى الارض واتجه بها من البحث في الطبيعة الى البحث في الانسان واهتم به بسكال الذي قاوم الاتجاه العقلي عند ديكارت ووجه نظره الى الانسان من حيث انه كائن موجود في العالم بعواطفه وقلبه وانفعالاته لا بعمله ومعرفته ، قائلا كلمته المشهورة : « ان للقلب منطقا هيهات للعقل أن يفهمه ... واهتم بالانسان كذلك كثير من المتصوفة المسلمين والمسيحيين الذين رأوا فيه أبدع تجليات الذات الالهية وأكثرها تحقيقا لها . » (26)

كما اهتم بالانسان أيضا الفلاسفة المثاليون والواقعيون البرجماتيون والماركسيون وغيرهم من أتباع النزعات الفلسفية الاخرى . ولسنا في حاجة الى الاتيان بالشواهد الدالة على هذا الاهتمام .

خامسا : والفلسفة كما تمتاز بما تقدم فانها تمتاز أيضا بالتفكير النقدي الرصين ، والحوار الهادي الحر ، والاستقلال العقلي المحايد والشك المنهجي .

1) فالمرء حينما يفكر تفكيرا نقديا في كل ما بصدد النظر فيه ، وليست الفلسفة في معناها العام سوى « حياة ونقد للحياة ، أو حياة وتحليل للحياة ، أو حياة وتعلم للطريقة المثلى في الحياة ».والفيلسوف الحق « هو الباحث الذي لا يقع بأي حال نهائي ، والروح اللفسفية انما هي تلك الروح التساؤلية التي ترفض أن تقبع في داخل أية معرفة مطلقة ؛ واثقة دائما أبدا من أنه لا يمكن أن تكون الفلسفة هي الشيء الوحيد الذي يعرف نهاية ، في عالم لا ينتهي فيه أي شيء على الاطلاق » ... « وليس من طبيعة الروح الفلسفية أن تقنع بما بين أيدي أهل عصرها من حقائق ومعتقدات ومعارف.، بل هي لا بد من أن تضع كل هذا موضع الشك ، حتى يتسنى لها أن تعيد بناءه من جديد فتقيمه على دعائم نقدية يقرها العقل » . وهذا الرفض الذي يتضمنه التفكير الفلسفي لكل ما يستحق الرفض يمثل القوة النقدية الكبرى التي تنتقل بالناس من عهد الاسطورة الى عهد التفكير النقدي الرصين . ولكن علينا أن ندرك أنه « ليس المقصود بالرفض هو الهدم

(26) يحيى هويدي . مقدمة في الفلسفة العامة . ص 156 .

او الانكار لمجرد الانكار ، بل المقصود بالرفض هو القضاء على الاساطير الوهمية الكاذبة .... وهذه العملية السلبية هي المرحلة الاولية الضرورية أو الخطوة الاساسية الجوهرية لقيام وعي فلسفي صحيح » . (27)

2) والموقف الفلسفي كما يمتاز بأنه موقف نقدي فانه يمتاز أيضا بأنه وليد تفكير متأن عميق وحوار هادئ حر يحتاجان الى وقت كاف وتأمل مستمر ومثابرة في البحث والنظر . « ان مجرد مواجهة مشكلة لا تكفي لايجاد موقف فلسفي ، بل لا بد من أن تثير المشكلة تفكير الانسان وتخضع لتأملاته التي تستهدف وضع حل لها » ... و « ليست الفلسفة الا محاولة متصلة لوضع تفسير للمشاكل ، والتأمل الخاطف... ولا يكفي لجعل صاحبه فيلسوفا . ان الموقف الفلسفي وليد تفكير نظري استغرق زمنا طويلا . والفلسفة التماس للفهم الذي يأبى أن يستكين لما يصادفه من مصاعب ، انه جهد عنيد في سبيل التفكير الواضح الذي يكشف الحجب ويرفع عن الحقيقة الاستار » . (28) والفلسفة بعد هذا كله هي حوار وجدال وتساؤل ومواجهة . والفيلسوف هو تلميذ قبل ان يكون استاذا . « والتفلسف هو نوع من التساؤل الذي نحاور فيه أنفسنا ونتجادل فيه مع العالم والآخرين » . وما نشأت الفلسفة الا استجابة لتلك الحاجة التساؤلية التي دفعت الانسان منذ البداية الى رفض الواقعة المحضة ونبذ التصديق الساذج ، « واذا كان سقراط قد اعتبر نموذجا للفيلسوف فذلك لانه قد صور لنا منذ القدم شخصية « الانسان المتسائل » الذي لا يكف عن اثارة المشكلات » . (29)

3) والروح الفلسفية كما تمتاز بما تقدم فانها تمتاز أيضا بالبحث الحر والاستقلال العقلي ، ويمتاز الفيلسوف أول ما يمتاز بروحه الاستقلالية . والموقف الفلسفي بعد هذا كله هو موقف متحرر من العواطف والانفعالات المتحيزة ، يرتفع فوق مؤثرات الحب والكراهية ويمتاز بالنزاهة والموضوعية .

---

(27) زكريا ابراهيم ، مشكلة الفلسفة . ص 63 ، 101 ، 103 ، 108 ، 354

(28) توفيق الطويل ، أسس الفلسفة . ص. 216 — 217 .

(29) زكريا ابراهيم ، مشكلة الفلسفة . ص 66 .

4) والفلسفة تمتاز بعد ذلك كله بأنها موقف قلق وحيرة ودهشة وموقف شك يرفع صاحبه فوق الاعتقاد التعسفي الذي يفتقر الى ما يبرره . فالفلسفة تبدأ بالقلق الذي يعتري الانسان حين تصادفه ظاهرة تتطلب تفسيرا . وتصدر عن الحيرة التي تستولي عليه حين يجد مشكلة تنتظر حلا ، وتنشأ عن الدهشة التي تنتابه عند الشروع في التفكير وتغريه بحب الاستطلاع ، ان وجود « مشكلة » تتطلب حلا كفيل باثارة القلق والحيرة وحب الاستطلاع في نفس الانسان ... وبغير الشك (المنهج الذي ينشد المعرفة الحقيقية) لا يكون تفلسف « ... واذا كان الموقف الفلسفي يمتاز بأنه موقف شك منهجي فانه « يرتفع فوق الشك الهدام الذي يؤدي بصاحبه على الدوام الى التوقف عن التفكير وتعليق الحكم ، ولا يبلغ مرتبة الاعتقاد الذي يعوق تنفيذ الرأي المعتقد فيه ومناقشته ... وكما أن طبيعة التفلسف تنفر من الاعتقاد الجازم ، فهي تتنافى مع الامعان في الشك الموغل الذي يعرقل النظر العقلي ويشل انطلاق التفكير » . (30)

سادسا : ان المتتبع لتاريخ الفلسفة ولتاريخ الفكر البشري بصورة عامة ، سواء في الغرب أو الشرق ، يلاحظ أن تطور الفلسفة قد ارتبط الى حد كبير بتطور العلم ، كما يلاحظ أن هناك علاقة وثيقة بين العلم والفلسفة لدرجة التداخل في بعض الاحيان ، وأن هناك صلات متبادلة بين الفلاسفة والعلماء ، واذا كانت هذه الصلات الوثيقة المتبادلة بين الفلسفة والعلم موجودة منذ العصور القديمة للفلسفة ، فانها أصبحت أكثر وضوحا في العصر الحديث وفي كنف بعض الفلسفات الحديثة كالفلسفة الوضعية ، والفلسفة التجريبية الحسية ، والنزعة العلمية المتطرفة والفلسفة البرجماتية ، وما الى ذلك . ولم تكن الفلسفة عند فلاسفة اليونان القدماء مختلفة عن العلم بمعناه العام بل كانت مرادفة له أو على الاقل متداخلة معه . وقد كانت العلاقة واضحة بين الفلسفة والعلم عند « فيثاغورس » وأرسطو من فلاسفة العصر اليوناني القديم ، ثم عند « بيكون » ، و « ديكارت » ، و « كانط »

---

(30) توفيق الطويل ، أسس الفلسفة . ص . 215 — 217 .

و « وليم جيمس»،و« برتراندرسل » ، وغيرهم من فلاسفة العصر الحديث .

وقد استمرت هذه العلاقة الوثيقة بين الفلسفة والعلم حتى بعد أن استقلت العلوم عن الفلسفة في العصر الحديث على يد أمثال « جاليليو » Galileo (1564 ـ 1642 م) « واسحق نيوتن » Isaac Newton بالنسبة لعلم الطبيعة . وعلى يد لافوزيير Lavoizier (1743 ـ 1794 م) بالنسبة لعلم الكيمياء ، وعلى يد « كلود برنار » Claud Bernard (1813 ـ 1878 م) بالنسبة لعلم الاحياء ، وعلى يد « أوجست كونت » Auguste Conte (1798 ـ 1857 م) وفيكو Vico (1668 ـ 1744 م) و « أميل دوركايم E. Durkheim (1858 ـ 1917 م) بالنسبة لعلم الاجتماع ،وعلى يد « ولف » C. Wolf (1679 ـ 1754 م) بالنسبة لعلم النفس.

ومن مظاهر هذه العلاقة الوثيقة بين الفلسفة والعلم أن كليهما يحاول تفسير الظواهر والكشف عما تنطوي عليه من علاقات ، وأن كليهما يحاول الكشف عن الحقيقة ليزيد من كرامة العقل البشري ويحقق سعادة الانسان على هذه الارض . وكما يقول « هويتهد » ان من شأن العلم والفلسفة أن يتبادلا النقد ، وأن يمد كل منهما الآخر بالمواد الخصبة التي تسمح له بالتقدم . وعلى حين أن المذهب الفلسفي يقوم بمهمة توضيح الحقيقة الملموسة التي يجردها العلم تجيء العلوم فتتخذ مبادئها من تلك الوقائع الملموسة التي يقدمها المذهب الفلسفي » .

ثم ان الفلسفة والعلم يلتقيان عند حرية البحث ، والحرص على الدقة والمراجعة ، والتأني والدأب على البحث وعلى حب الحقيقة والنزاهة في طلبها والدفاع عنها في شجاعة وامانة . ان الروح الفلسفية مثلها مثل الروح العلمية هي روح « ديالكتيكية » تعشق المخاطرة ، وتبغض المطلق ، وتنفر من الثبات . والفيلسوف والعالم يوثران مخاطر البحث ومغامراته على امتلاك رخيص لبعض الحقائق الوهمية ، ويتوقع منهما أن يتحليا بالشجاعة الفكرية والنزاهة العقلية والامانة العلمية ومحبة الحقيقة والتواضع .

ومما يؤيد ما سبق ذكره ما أشار اليه الدكتور يحيى هويدي عند حديثه عن أوجه الشبه بين الفلسفة والعلم حين قال : ان « غاية الفلسفة كغاية العلم هي البحث عن الحقيقة . وكانت الفلسفة عند القدماء « علما » وكان العلم والفلسفة يدلان على مفهوم واحد . اذ كانت الفلسفة تشمل ألوان المعرفة كلها . وكان « طاليس » ـ وهو أول الفلاسفة طبيعيا ورياضيا . وكان « فيثاغورس » رياضيا ومهندسا . وكان أفلاطون يميل الى الهندسة ، واعتبر الرياضيات أساسا للتفلسف ... وكانت مؤلفات أرسطو دائرة معارف تنتظم العلوم كلها ... وكان ديكارت عالما رياضيا وهو منشئ علم الهندسة التحليلية . وكان « ليبنتز » عالما رياضيا كذلك وهو منشئ اللوغارتمات . والفلسفة الحديثة التي جاءت عقب عصر النهضة يجب أن تفهم في ضوء النظريات العلمية التي قال بها جاليليو . ولن نستطيع أن نفهم فلسفة « هيوم » أو فلسفة « كانت » حق الفهم الا اذا ربطنا بينها وبين آراء « نيوتن » في العلم . والمذاهب الفلسفية المعاصرة في بعدها عن الاحكام المطلقة الكلية متأثرة دون شك بنظرية النسبية « لانشتين » ؛ وكثير من الفلاسفة المعاصرين أنفسهم رياضيون وعلماء حياة أو بيولوجيا . هذا فضلا عن أن المباحث الفلسفية كالابحاث العلمية يجب أن تتابع في جو من الحرية العقلية الكافية بحيث لا تخضع لسلطة ما ... أضف الى ذلك أن كلا من العلم والفلسفة يبعدنا عن التواتر ويعلو بنا الحياة الجارية وصخبها . هذا والبحث في الفلسفة كالبحث في العلم يتطلب من صاحبه شجاعة في القول وعدم خضوع الذاتية أو المؤثرات الشخصية » (31) .

ولكن بالرغم من العلاقة الوثيقة بين الفلسفة والعلم ومن أوجه الشبه بينهما فانهما مختلفان موضوعا ومنهجا في كثير من الاوجه الاخرى . فمن أوجه الاختلاف هذه بينهما أن العلم لا يدع مجالا للتقدير الشخصي أو الحكم الذاتي في حين أن الفلسفة تقر مثل هذا التقدير الشخصي . واذا كان الفيلسوف لا بد له من ان يتجه نحو الحقيقة بكل نفسه ، مثله في ذلك مثل الفنان الذي يتجه بكل جوارحه نحو الشيء

(31) يحيى هويدي : مقدمة في الفلسفة العامة ، الطبعة السابعة ، ص 45 ـ 46 .

الجميل ـ فان العالم يمضي نحو الحقيقة بذهنه وعقله . واذا كان العالم في بحثه عن العلل يتوقف عند العلل المباشرة محاولا تفسير الظواهر بعضها ببعض مثل تفسير الغليان بالحرارة وتفسير الحرارة بالاحتراق وما الى ذلك ـ فان الفيلسوف كثيرا ما يمضي الى أبعد من ذلك : يمضي الى البحث عن العلل القصوى . واذا كان التخصص في مجال من مجالات المعرفة مرغوبا بالنسبة لعالم فان الفلسفة لا تعرف التخصص في شيء . واذا كان العلم في تغير مستمر ، واذا كانت فروضه ونتائجه ونظرياته لا تثبت على حال فان الامر يختلف بالنسبة للفلسفة التي لا تخضع للتقدم العلمي والتطور التاريخي . فان أحدا لا يجرؤ على القول بأن منطق « هيجل » أو منهجه الجدلي قد صار نسيا منسيا بسبب ما أحرزه العلم من تقدم . واذا كان العلم لا يكون عادة الا بما يقبل القياس . واذا كان العلم يستند في دراساته الى التجربة العملية والملاحظة الحسية فان الفلسفة تعتمد على النظر العقلي المجرد والحدس واذا كان العلم يهدف الى وضع القوانين العامة التي تفسر الظواهر الحسية التي يتخذها موضوعا لدراسته فان الفلسفة تنصب على دراسة الوجود اللامادي ولواحقه الذي يقتضي اصطناع مناهج الاستنباط العقلي (32) .

(32) انظر اوجه الاختلاف بين الفلسفة والعلم التي ذكرت في المرجع السابق ، ص 46 — 49 .

الفصـــل الثّــاني
الفلسفـة الإسلاميـة العـامّة
نشأتهـا، وتطوّرهـا، ومفهومهـا وخصائصها العـامة

مقدمـة :

بعد تلك اللمحة البسيطة التي أوردناها في الفصل السابق عن الفلسفة الغربية العامة من حيث نشأتها ومفهومها وموضوعها وغاياتها وخصائصها العامة ، فانه يجدر بنا أن نأتي في هذا الفصل بلمحة مماثلة عن الفلسفة الاسلامية ، حتى يستطيع القارىء الكريم أن يأخذ فكرة موجزة مجملة ، ولكنها متكاملة متناسقة ، عن الفلسفة العامة في جناحيها الغربي والاسلامي .

والنقاط الرئيسية التي سنتناولها بالنقاش في هذا الفصل هي النقاط التاليـة :

1 ـ نشأة وتطور الفلسفة الاسلامية العامة .
2 ـ مفهوم الفلسفة العامة عند بعض فلاسفة ومفكري المسلمين .
3 ـ موضوع الفلسفة الاسلامية العامة ومباحثها الرئيسية .
4 ـ غايات الفلسفة الاسلامية العامة وأهدافها العامة .
5 ـ الخصائص العامة للفلسفة الاسلامية .

هذه هي أهم النقاط التي يهم طالب الفلسفة الاسلامية ان يلم بها قبل أن يبدأ في دراسة أهم المباحث للفلسفة الاسلامية ، والتي نرجو أن نوفق في اعطاء فكرة موجزة مبسطة عنها في هذا الفصل .

1 ـ نشاة وتطور الفلسفة الاسلامية العامة :

فبالنسبة للنقطة الاولى ، فان ابفاءها حقها من البحث يتطلب منا مناقشة الوضع الفكري والفلسفي في العصر الجاهلي قبل الاسلام ثم في العصور الاسلامية المختلفة ، ولو بصورة موجزة مختصرة .

أولا : الوضع الفكري للعرب قبل الاسلام :

فاذا ما رجعنا الى تاريخ العرب قبل ظهور الاسلام وتأملنا في حياتهم الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والفكرية فاننا نجد أنهم كانوا يعيشون حياة بسيطة خالية من التعقيد ، وكانت ثقافتهم وحضارتهم هي الاخرى بسيطة لا تعقيد فيها ، فليس لهم من العلم المنظم الا الحظ القليل ، وليس أدل على ذلك مما رواه ابن خلدون من أن الذين يقرأون ويكتبون بين قبائل العرب كان عددهم لا يزيد على سبعة عشر قبل الاسلام . واذا استثنينا بعض الاثار والنقوش البسيطة التي كشفت لنا عنها الدراسات الاثرية الحديثة في جنوب جزيرة العرب وشمالها (1) ـ فاننا لا نجد للعرب آثارا فنية ومعمارية وتقنية تذكر ، أو تصل الى مستوى الآثار التي تركتها لنا بعض الشعوب الشرقية القديمة مثل الشعب الهندي والشعب الفارسي والشعب الصيني .

وكانت المعتقدات الدينية التي يدين بها العرب في جاهليتهم بسيطة هي الاخرى لا تحمل على التفكير ولا تدفع الى التفلسف . فقد نسوا دينهم القديم ، دين ابراهيم عليه السلام ... ولجأوا الى عبادة الاصنام لتقربهم الى الله زلفى . ولم تردهم عن عبادة هذه الاصنام المسيحية ولا اليهودية اللتان جاءتا الى الجزيرة العربية قبل الاسلام .

وبالنسبة للتفكير النظري أو التفكير الفلسفي بالذات الذي يهمنا في المقام الاول في هذا الفصل ، فاننا لا نجد للعرب في جاهليتهم نظاما فكريا متكاملا يمكن أن نسميه « فلسفة » بالمعنى الصحيح . فكل ما

---

(1) ت. ج. دي بور ، تاريخ الفلسفة في الاسلام . (ترجمة محمود عبد الهادي ابو ريدة) القاهرة : ص 4 ـ 5 .

كان لهم في مجال الفكر فلتات من اللسان أو خطرات من الحكمة والامثال والاقوال المأثورة والنوادر والحكايات والقصص (على لسان الحيوان) مما يحض على الشجاعة والكرم والخصال الحميدة ومن الاراء البسيطة الخاصة بالوجود والحياة . وأوضح ما يتجلى هذا الجانب الحكمي أو الفكري لدى العرب في أدبهم نثرا وشعرا . ومن شعرائهم الذين اشتهروا بقول الحكمة في شعرهم طرفة بن العبد وزهير بن أبي سلمى (2) .

ولكن بالرغم من علمنا بكل هذه الآثار الحكمية التي وردت في الادب العربي الجاهلي فاننا لا نستطيع اعتبارها فلسفة بالمعنى الصحيح والحق الذي لا مرية فيه أن التفكير الفلسفي الصحيح عند العرب لم يبدأ الا بعد ظهور الاسلام واتساع ثقافتهم واحتكاك ثقافتهم بثقافات أخرى وبروز مشاكل سياسية وقضايا فكرية تحتم عليهم التفكير الفلسفي . فالفلسفة ــ كما يقول الدكتور جميل صليبا ــ « هي ظاهرة من ظواهر الحضـــارة ، كالعــلوم والفنـــون والآداب والقدرة التقنية وغيرها . وهي لا تزدهر في المجتمع الا بعد بلوغه درجة معينة من التقدم الثقافي . وسبب ذلك أن الفلسفة تاج العلوم والرابط الذي ينظم أقسامها . فاذا لم يتقدم العلم لم تتقدم الفلسفة ... ومعنى ذلك كله أن الفلسفة والعلم يسيران جنبا الى جنب . واذا كان ظهورهما في تاريخ الحضارة متأخرا عن ظهور الشعر فمرد ذلك الى انهما يتطلبان نضجا عقليا لا قبل للمجتمع به في سنى حداثته » . (3)

ثانيا : الفكر الاسلامي في عهد الرسول الكريم وعهد الخلفاء الراشدين والعهد الاموي :

ولما انبثق نور الاسلام الساطع وصدع محمد صلى الله عليه وسلم بدعوته الى الايمان بالله الواحد الاحد والى الايمان بجميع رسل الله

---

(2) ينظر كل من : (أ) نيثيب حتى ، الاسلام منهج حياة (ترجمة : عمر فروخ) . بيروت : دار العلم للملايين ، 1972 ، ص 233 . (ب) عمر فروخ ، المنهاج الجديد في الفلسفة العربية . بيروت دار العلم للملايين ، 1970 ، ص 71—72 . (ج) حنا فاخوري وخليل الجر ، تاريخ الفلسفة العربية (الجزء الاول) بيروت : دار المعارف ، ص 128 . 129

(3) جميل صليبا ، « الفكر الفلسفي في الثقافة العربية المعاصرة » في : الفكر العربي المعاصر في مائة سنة . بيروت : منشورات الجامعة الاميريكية ببيروت ، 1967 .

وانبيائه وبملائكته وكتبه وقضائه وقدره وجزائه العادل في الدار الآخرة . وكان الاصل الاول لهذه الدعوة الربانية والانسانية هو القرآن الكريم الذي كان نزوله منجما على قلب محمد صلى الله عليه وسلم على مدى ثلاث وعشرين سنة أعظم حدث في تاريخ البشرية . ولم يكن القرآن الكريم « مجرد مواعظ اخلاقية ، أو تاريخا أنزل للعبرة عن قرون ماضية ، وانما هو كتاب « ميتافيزيقي » وانساني وأخلاقي وعملي . وضع الخطوط الرئيسية للوجود كله ، فهو كتاب الكون منذ نشأته الى فنائه » . فقد أعلن وحدة الله وفاعليته . وأعلن فكرة الخلق من لا شيء وأنكر قدم المادة وأعلن حدوثها وحدوث العالم بأسره ، وأكد كرامة الانسان وقوة عقله وسلطانه على جميع الموجودات ، « واعتبره مسؤولا عن كل فعل من أفعاله وعن كل سكنة من سكناته ، « ومن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره » ، فوضع المسؤولية الفردية ، سمة الحياة الحديثة ، في أقوى أسلوب . وأنكر القرآن « صلب المسيح » كفداء للمجموع ، ورأى أنه لا يفدي الانسان سوى عمل الانسان ، لا التضحية من نبي أو رسول ، ورأى أنه بهذا يقيم الحياة . وترك الانسان بين الخير والشر يتردد بينهما ، ولكن اكتساب احدهما بيده ، والله بكليهما عالم ، بعلمه القديم الذي لا يحد . ووضع الثواب والعقاب في عالم آخر ، غيبه عنا » (4) .

بالاضافة الى هذه المبادىء والمعتقدات والقضايا التي اصبحت فيما بعد موضوعا خصبا لنقاش فلاسفة المسلمين وتفكيرهم ، فقد تضمن القرآن الكريم كثيرا من القضايا الفكرية والفلسفية مثل تنزيه الله عن كل شبه ، ومدى اتصافه تعالى بصفات قديمة زائدة على ذاته العلية ، والايمان بالقضاء والقدر ، وفكرة الجبر والاختيار في افعال العباد ، وطبيعة الروح ومصيرها ، الى غير ذلك من القضايا العقائدية والفكرية التي تضمنها القرآن الكريم والتي اصبحت فيما بعد مجالا للجدل الفكري والنقاش الفلسفي . وآيات القرآن الكريمة التي تناولت هذه وتلك من المبادىء والمعتقدات والقضايا أكثر من أن يتسع

---

(4) علي سامي النشار . نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام . (الجزء الأول ، الطبعة الرابعة) القاهرة : دار المعارف ، 1966 ، ص 1 — 6 .

لذكرها فضلا عن مناقشتها في هذه الفقرة العابرة من هذا الفصل . ولمجرد المثال فقط تمكن الاشارة الى ما يلي :

لقد تضمن القرآن الكريم الكثير من الآيات التي دعت الى النظر في الموجودات واعتبارها بالعقل من جهة دلالتها على الصانع ، وهذا هو عين التفكير الفلسفي . من هذه الآيات .

قوله تعالى : « فاعتبروا يا أولى الابصار » .

وقوله تعالى : « ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار الله من شيء »

وقوله تعالى : « ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لآيات لاولى الالباب » .

وقوله تعالى : « أفلم ينظروا الى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيناها وما لها من فروج ، والارض مددناها والقينا فيها رواسي وانبتنا فيها من كل زوج بهيج تبصرة وذكرى لكل عبد منيب » .

وقوله تعالى : « وفى الارض آيات للموقنين ، وفي انفسكم ، أفلا تبصرون »

ومن الآيات الداعية الى معرفة الله تعالى وما له من صفات الكمال والجلال ، وأنه الواحد الذي لا شريك له في ملكه ، ولا شبيه له في ذاته لاو في صفاته ، وأنه الخالق المستحق للعبادة دون غيره .

قوله تعالى : « قل انما أنا بشر مثلكم يوحى الي ، انما الهكم واحد »

وقوله تعالى : « قل هو الله احد ، الله الصمد . لم يلد ولم يولد . ولم يكن له كفوًا أحد » (الاخلاص) .

وقوله تعالى : « الله لا اله الا هو الحي القيوم لا تأخذه سنة ولا نوم له ما في السموات وما في الارض ... » البقرة : 225)

وقوله تعالى : « هو الله الذي لا اله الا هو عالم الغيب والشهادة هو الرحمن الرحيم . هو الله الذي لا اله الا هو الملك

القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر سبحان الله عما يشركون . هو الله الخالق الباريء المصور له الاسماء الحسنى يسبح له ما في السموات والارض وهو العزيز الحكيم » . (الحشر : 22 ـ 24) .

وقوله تعالى : « لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا فسبحان الله رب العرش عما يصفون » . (الانبياء : 22) .

وقوله تعالى : « ليس كمثله شيء وهو السميع البصير » (الشورى : 11) .

وقوله تعالى : « ذلكم الله ربكم لا اله الا هو خالق كل شي فاعبدوه » . (الانعام : 102) .

ومن الآيات الكريمة المرتبطة بعقيدة القضاء والقدر وبمسألة الجبر والاختيار أو حرية الارادة هي الآيات الآتية :

قوله تعالى : « سنة الله في الذين خلوا من قبل وكان أمر الله قدرا مقدورا » .

وقوله تعالى : « قل لن يصيبنا الا ما كتب الله لنا » .

وقوله تعالى : « وما يعمر من معمر ولا ينقص من عمره الا في كتاب » .

وقوله تعالى : « وان تصبهم حسنة يقولوا هذه من عند الله ، وان تصبهم سيئة يقولوا هذه من عندك ، قل كل من عند الله . فما لهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثا » .

وقوله تعالى : « والله خلقكم وما تعملون » .

الى غير ذلك من الآيات القرآنية الكريمة التي تتصل بالله والكون وبكثير من القضايا والمسائل التي شغلت عقول الفلاسفة والمفكرين في مختلف مراحل التفكير الفلسفي وبذلك يمكن القول بأن القرآن قد وضع الاساس للتفكير الفلسفي في الاسلام ، ووجه هذا التفكير وجهة معينة خاصة ما كان ليتجه اليها لولا نزوله على قلب النبيء الكريم . وقد

أصبحت الافكار والحقائق التي تضمنها هي الشغل الشاغل للباحثين والدارسين والمفكرين من كل نوع . ففي ظله نشأت العلوم الاسلامية المختلفة ومن أجله قامت هذه العلوم ، وكانت علوم القرآن أول تلك العلوم الاسلامية تأليفا في الاسلام ، وكان المحور الذي قامت حوله الفرق الاسلامية المختلفة . (5)

وقد تضمنت السنة النبوية الشريفة التي تعتبر الاصل أو المصدر الرئيسي الثاني للدعوة الاسلامية مالا يحصى من الافكار والمبادىء التي أصبحت فيما بعد قضايا للتفكير الفلسفي . وكانت في مجموعها توضيحا وتفسيرا وتفصيلا لما تضمنه القرآن الكريم من الافكار والمبادىء . ولا يتسع المقام في هذه الفقرة لذكر بعض الاحاديث النبوية الشريفة المتضمنة لمثل تلك الافكار والمبادىء .

ولكن بالرغم من كل ما اشتمل عليه القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة من قضايا ومسائل تصلح ان تكون موضوعات للتفكير الفلسفي ، بل أصبحت موضوعات بالفعل لمثل هذا التفكير في عهود اسلامية لاحقة لعهد الرسول الكريم وعهد الخلفاء الراشدين ، وبالرغم من حث القرآن الكريم والسنة النبوية على النظر في ملكوت السموات والارض وفي النفس البشرية ومن اعلاء هذين المصدرين الرئيسيين للدعوة الاسلامية من شأن العقل والعلم ، وبالرغم من اعمال العقل والقياس والاجتهاد في الامور الدينية التي لم ينزل بحكمها نص قرآني ولم تجىء به سنة نبوية ثابتة ، فان تفكير المسلمين ظل بعيدا عن التفكير الفلسفي المعقد زاهدا في بحث المسائل الميتافيزيقية والمسائل الجدلية الاعتقادية ، وذلك طيلة عهد الرسول الكريم (610 ـ 632 م) ، وعهد الخلفاء الراشدين من بعده ، وطيلة الجانب الاكبر من العهد الاموي (40 ـ 132 هـ / 661 ـ 750 م) .

وكان اعتماد علماء المسلمين على النصوص يكاد يكون كليا في هذه المرحلة من تاريخ الامة الاسلامية وحتى عندما كانوا يلجأون الى القياس

---

(5) ينظر : محمد عبد الرحمن مرحبا ، من الفلسفة اليونانية الى الفلسفة الاسلامية، بيروت : منشورات عويدات ، 1970 ، ص 249 ـ 266 .

أو الاجتهاد فانهم كانوا يسترشدون بالنصوص وخاصة في مجال القياس الشرعي . وكانت تتركز حركة التفكير وحركة التأليف في هذه المرحلة حول تفسير آيات القرآن الكريم وأحاديث الرسول العظيم وأمور العبادات والمعاملات الفقهيةواللغة والشعر القديـم والخطب والامثال والعلم الطبيعي ، وان لم يصل الينا الا القليل مما دونوه في هذه المجالات في هذه المرحلة من تاريخ الفكر الاسلامي .

وبالرغم من تشبع المفكرين المسلمين بروح القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة في هذا العصر الاسلامي الاول ، وبالرغم من أنه لم يصلنا أي تأليف فلسفي صادر في هذا العصر فاننا لا نشك أن احتكاكا ثقافيا بين المسلمين وبين غيرهم من ذوي الثقافات والحضارات الاخرى قد حدث في هذا العصر ، على الاقل في العهد الاموي منه . ولا نستبعد أن تكون بعض عناصر الفلسفة اليونانية والعلم اليوناني قد تسربت الى بلاد المسلمين من خلال ذلك الاحتكاك أو التزاوج الفكري .

« ومما يدل على اتصال المسلمين بعلوم اليونان في هذا الوقت المبكر ما يذكره « لوكلير » Leclerc مستندا الى بعض النصوص التي وصلت اليه ـــ من أن خالد بن يزيد بن معاوية الملقب بحكيم آل مروان والمتوفى سنة 85 هـ / 704 م امر بعض علماء اليونان الذين كانوا في الاسكندرية بترجمة « الارغانون » (أي مجموعة كتب أرسطو المنطقية) من اليونانية الى العربية . كذلك يذكر ابن النديم أن خالدا هذا ، وكان فاضلا في نفسه وله همة ومحبة للعلوم « خطر بباله الصنعة (الكيمياء) فأمر باحضار جماعة من فلاسفة اليونانيين ممن كان ينزل مدينة مصر ، وقد تفصح بالعربية ، أمرهم بنقل الكتب في الصنعة من اللسان اليونان والقبطي الى العربي . وهذا أول نقل كان في الاسلام من لغة الى لغة » ... (6)

ولكن اذا كان هذا الشاهد وغيره من الشواهد تدل دلالة واضحة على أن حركة الاتصال بالفكر اليوناني قد تمت في العصر الاسلامي الاول ، وأن الفلسفة اليونانية قد عرفت للمسلمين وبدات ترجمتها قبل حركة

---

(6) كما نقلت في المرجع السابق ، ص 292 ـــ 293 .

الترجمة الرسمية التي بدأت في العصر العباسي الاول فان أعمال الترجمة في العصر الاموي ظلت محدودة جدا كما ظلت أعمالا فردية تنتعش بالاشخاص القائمين بها وتموت بموتهم . وكان الاتجاه السائد بين المسلمين حاكمين ومحكومين في ذلك العصر هو الاكتفاء بما عندهم من حقائق و أفكار تضمنها الكتاب والسنة ، والتخوف من نتائج الفلسفة اليونانية والتراث الاجنبي بصورة عامة . « واشتد ببعضهم الخوف من الكتب الدخيلة حتى اشفقوا من ترجمتها على سلامة العقيدة في نفوس المؤمنين بها ، ومن دلالات ذلك أن عمر بن عبد العزيز لم يأذن بترجمة كتاب « أهرن » الى العربية الا بعد استخار الله في أمره أربعين يومـــا » . (7) .

ولكن قلة انتشار الفلسفة اليونانية في هذا العصر وضيق نطاق الترجمة فيه لا ينافيان أنه قد حدث فيه كثير من التطورات الفكرية نتيجة لاتساع رقعة الدولة الاسلامية ، واختلاط العرب بغيرهم من الاجناس ذات الثقافة والحضارة المختلفة عنهم ، وظهور الحاجة الى اقناع هذه الاجناس بأسلوب لم يكن العرب في حاجة اليه قبل اختلاطهم بغيرهم ، وظهور بعض الفتن والمشكلات والاحداث السياسية التي كانت لها انعكاساتها الفكرية وجرت المسلمين الى صراع سياسي وفكري ، وذلك مثل مقتل سيدنا عثمان بن عفان رضي الله عنه وتوليه الخلافة قبل ذلك بدلا من سيدنا علي بن أبي طالب رضي الله عنه ، وثورة معاوية بن أبي سفيان رضي الله عنه ، وحرب الجمل ، ومعركة صفين ، والتحكيم بين علي ومعاوية رضي الله عنهما .

ونتيجة لكل هذه العوامل فقد حدثت عدة تطورات وظواهر فكرية مهدت للازدهار الفلسفي الذي حدث في العصر العباسي ، ولعل ابرز هذه التطورات والظواهر التي حدثت في العهد الاموي هي ظاهرة علم الكلام الذي نشأ أول ما نشأ للدفاع عن العقائد الايمانية بالادلة العقلية والرد على المنحرفين في العقيدة والعبادة عن مذاهب السلف ، ومحاولة اقناع المسلمين الداخلين في الاسلام حديثا من غير العرب والرد على

(7) توفيق الطويل ، العرب والعلم . القاهرة : دار النهضة العربية ، 1978 ، ص 77 .

استفساراتهم عما يجهلونه في أمور العقيدة وعلى الاخص الغيبي منها . وقد شملت مباحث هذا العلم جميع مسائل العقيدة وأصولها .

« وقد سلك التفكير الديني ، منذ العصر الاموي ، مسلكين أساسيين : مسلك أولئك الذين يتقبلون الامور تقبلا يستند الى الروايات والاقوال التي قال بها الفقهاء أو نسبت الى رجال الفقه والتقوى ، ثم مسلك أولئك الذين يريدون أن يستندوا في الاعتقاد الى ما يقبله العقل . وكان الاولون يسمون أهل الحديث وأصحاب النقل ، أما الآخرون فكانوا يسمون أهل الراي » ... (8)

وفي اطار هذين المسلكين نشأت الفرق الاسلامية التي هي مدارس فكرية أو مواقف مذهبية في المقام الاول . ومن أبرز هذه الفرق : الخوارج ، والمرجئة ، والقدرية ، والمعتزلة ، وأهل السنة ، وما الى ذلك . ولكل فرقة من هذه الفرق موقفها المعين من بعض المسائل العقائدية والسياسية التي لا يتسع المقام لذكرها . فمن المبادىء التي آمن بها الخوارج مثلا : القول بأن الايمان ليس ما وقر في القلب ونطق به اللسان ، بل انه ما صدقته الجوارح ، اي أن الايمان لا ينفصل عن العمل ولا يتم بدونه ، والقول بأن المعصية ترتب الكفر على صاحبها ، والقول بأن الخلافة أمر دنيوي يستطيع توليها كل مسلم كفوء لها ولو لم يكن من قريش أو من العرب أصلا ، الى غير ذلك من المعتقدات التي آمن بها الخوارج .

ثالثا : الفكر الاسلامي في العصر العباسي وفي ظل الحكم الاسلامي بالاندلس :

ثم جاءت الدولة العباسية (132 ـ 656 هـ / 750 ـ 1258 م)فزادت رقعة العالم الاسلامي اتساعا ، وزادت فرص التفاعل مع الثقافات الاخرى ، وزاد حظ الناس من الثقافة والتعليم ومن متاع الدنيا ، وزادت الحضارة الاسلامية تعقيدا وثراء ، مما جعل المناخ الفكري أكثر ملاءمة لتقبل علوم وفلسفات الشعوب الاخرى التي احتك المسلمون بها ، واصبح

(8) عمر فروخ ، المنهاج الجديد في الفلسفة العربية ، ص 79 ـ 81 .

الطريق ممهدا امام نقل أوسع للعلم والفلسفة اليونانية وعلوم وفلسفات الشعوب الاخرى الى اللغة العربية . واستمرت الفرق المذهبية في نموها . وانقسمت كل فرقة الى فرق فرعية أخص منها ، وحاول علماء ومفكرو كل فرقة أن يحددوا فلسفتها وأصولها ومعتقداتها . ونشأت بالاضافة الى تلك المذاهب الفقهية المختلفة التي من بينها المذهب الحنفي ، والمذهب المالكي ، والمذهب الشافعي ، والمذهب الحنبلي . وقد بلغت حركة التأليف ذروة اتساعها في هذا العصر وقد شملت حركة التأليف هذه جميع العلوم والفنون ، بما في ذلك العلوم الطبيعية والفلسفية . وكان للكثير من الخلفاء والامراء ولع بالفلسفة وبالثقافة العقلية عامة وبانشاء دور الكتب والمعاهد العلمية وبنقل عيون التراث الاجنبي الى اللغة العربية .

كل هذه التطورات والحركات جديرة بالدراسة لو كان المقام يسمح بذلك ، لان دراستها تلقي ضوءا من غير شك على العوامل التي أثرت في تطور الفلسفة الاسلامية . ولعل الحركة الوحيدة التي يمكن أن نتحدث عنها بايجاز في هذا المقام هي حركة الترجمة الى اللغة العربية .

لقد كان للخلفاء العباسين الفضل في التوسع في حركة النقل أو الترجمة للتراث الاجنبي الى اللغة العربية التي بدأت بدرجة محدودة ـ كما رأينا ـ في العهد الاموي . وكان من أبرز الخلفاء العباسين الذين قادوا حركة الترجمة هم أبو جعفر المنصور ، وهارون الرشيد ، وعبد الله المأمون .وقد تركزت الترجمة في بداية الامر حول « الكتب التي تتصل بالجانب العملي كالطب مثلا ، أو الكيمياء ، أو ما وراء الطبيعة . وأما الاخلاق فانهم كانوا يتحرجون كل التحرج من ترجمتها اكتفاء واعتزازا بما عندهم في ذلك من وحي معصوم . واستمروا على ذلك الى أن كان عهد المأمون فبدأوا بأمر منه ، يترجمون في مجال ما وراء الطبيعة ، ومجال الاخلاق ، وبدأ التفلسف البحت ، وبدأنا نلمس فتور الايمان كأساس من اسس التفلسف وكنتيجة من نتائجه أيضا » . (9)

---

(9) عبد الحليم محمود : الدين والعقل . ص 51 .

ومن العلوم العملية التي ترجمت كتبها الى العربية : الحساب ، والهندسة ، والجبر ، والطبيعيات ، والفلك ، والكيمياء ، وعلم النبات ، وعلم الحيوان ، والطب ، والصيدلة ، والموسيقى .

ومن العلوم النظرية التي ترجمت كتبها الى العربية هي المنطق ، والفلسفة الالهية أو الالهيات ، والفلسفة الاخلاقية ، والفلسفة السياسية . وبالنسبة للتراث اليوناني بالذات الذي يهمنا امر تأثيره في الفلسفة الاسلامية ، فان في مقدمة الفلاسفة اليونانيين الذين اهتم المسلمون بنقل تراثهم الى العربية ، هما افلاطون ، وارسطو .

ومن أهم كتب افلاطون الفلسفية التي ترجمت الى اللغة العربية : « كتاب السياسة » الذي يعرف بجمهورية أفلاطون ، وكتاب« النواميس » ومحاورة « طيماوس » ، ومحاورة « السفسطائي » .

ومن اهم كتب أرسطو التي ترجمت الى اللغة العربية في هذا العصر . كتابه في المنطق « الارغانون » اي « الآلة » الذي يحوي ستة ابواب ترتبط بالمباحث المنطقية التالية : المقولات ، العبارة ، القياس او التحليلات الاولى ، البرهان أو التحليلات الثانية ، المواضع الجدلية ، الحكمة المموهة أو الاغاليط . كذلك ترجم كتابه « في الخطابة » وكتابه « في الشعر » ، وكتاب « المقالات الطبيعية » ، وكتاب « الفلسفة الاولى » أو « الالهيات » ، وكتاب « في النفس » ، وكتاب « مقالات في علم الحياة » ، وكتاب« الاخلاق » ، وكتاب « السياسة » .

وكان لشدة تعلق المسلمين بأرسطو وشدة تأثيره في تفكيرهم انهم لم يكتفوا بنقل كتبه المجردة ، بل نقلوها في كثير من الاحيان مع الشروح التي كانت عليها ، كما انهم لهذين السببب ايضا قد نحلوه كتبا ليست له في الاصل .

وكان المسلمون « لا يترددون في نسبة كتاب « في العالم » اليه ، ولم يقف الامر عند ذلك ، بل هم نسبوا اليه كتبا كثيرة كتبها الاغريق بعده ، وفيها قول صريح بمذهب أفلاطون مشوبا بمذهب فيثاغورس ،

أو فيها المذهب الافلاطوني الجديد ، أو فيها مذاهب جديدة ملفقة من مختلف المذاهب » ... (10)

كذلك نسبوا اليه « كتاب التفاحة » ، وكتاب « الربوبية » ، وكتاب « الايضاح في الخير المحض » وكتاب « سر الاسرار » . وكتاب « التفاحة » يصور فيه مؤلف مجهول ، حالة أرسطو والموت يقترب منه وهو ـ بتفاحة في يده ـ يناقش تلاميذه في الموت والروح والخلود والسعادة التي تنتظر النفس العارفة بعد مفارقة البدن » .

أما كتاب « الاتولوجيا أو الربوبية » الذي يصور صعود النفس الى العالم العقلي بالرياضة والتأمل حتى تخترق حجب الغيب وتصل الى نور الانوار ، فانه عبارة عن مقتطفات مـن « تاسوعات » أفلوطين (التاسوعة الرابعة والخامسة والسادسة) جمعها مؤلف سرياني مجهول وقد نقله الى العربية عبد المسيح بن عبد الله بن ناعمة الحمصي » .

وأما كتاب « الايضاح » أو كما يسمى أحيانا « كتاب العلل » فانه عبارة عن نصوص مقتبسة من كتاب « الالهيات » لابروكلوس Proclus زعيم الفرع الاثيني للأفلوطونية الحديثة ، « جمعها راهب سوري في القرن الخامس الميلادي لنفسه اسم «ديونيسيوس الاريوباغي»وأطلق عليها اسم «مبادىء الالهيات» ثم نقل السريان مختارات من هذا الكتاب الاخير وأسموها « الايضاح في الخير المحض » . ويصف هذا الكتاب اشراق الله على النفوس ، ويسمى الله نورا . « فهو النور العقلي وشمس العقول ، وهو جمال المحبة ، وجميع الموجودات صادرة عنه . أما الشر فهو عدم وجود » .

وأما كتاب « سر الاسرار » الذي ترجمه الى العربية « يوحنا بن البطريق » في القرن الثالث الهجري فانه يبحث أساسـا في تدبير السياسة ، « وقد امتلأ في الوقت نفسه بفصـول طويلة في علوم الاسرار ، وهي علوم الطلسمات والنجوم والسحر . وفيه قواعد عديدة يمكن بواسطتها استخراج الغالب والمغلوب في الحروب . » (11)

---

(10) ت. ج. دي بور ، تاريخ الفلسفة في الاسلام . (مترجم) 36 — 39 .
(11) محمد عبد الرحمن مرحبا ، من الفلسفة اليونانية الى الفلسفة الاسلامية . ص 320 — 322 .

واذا ما تساءلنا عن الاسباب التي تكمن وراء عذا الانتحال ، فاننا نجدها ـ بجانب ما سبقت الاشارة اليه ـ كثيرة متنوعة ، قد يكون من بينها : « أن بعض المؤلفين التافهين الذين يسعون وراء الكسب المادي دون المجد العلمي ، يغفلون ذكر أسمائهم فيضعون اسما كبيرا على مؤلفاتهم ترويجا لها . فالاسم الكبير على الكتاب أدعى لترويجه من الاسم التافه المغمور » . ومن هذه الاسباب ايضا خيلاء بعض الناس وزعوهم بأن في مكتباتهم كتبا لاعاظم المؤلفين القدامى أكثر مما يملكه غيرهم من الناس » . أو الخطأ في معرفة المؤلف الحقيقي للكتاب : « فقد يحدث أن اسم المؤلف الذي يظهر في الجزء الاول من مخطوطة ذات أجزاء أخرى تعالج موضوعات مختلفة لمؤلفين مختلفين لم تذكر اسماؤهم ـ بظن خطأ انه اسم المؤلف لجميع تلك الاجزاء » (12) .

ووجود مثل عذا الانتحال لا يدل بأي حال من الاحوال أن روح النقد كانت منعدمة عند العلماء المسلمين ، بل على العكس من ذلك هذه الروح موجودة منذ العصور الاولى لتاريخهم . وكان نقد الوثائق بنوعية الخارجي والداخلي معروف لديهم . وحسب علماء المسلمين ومفكريهم فخرا أن يطعن اثنان منهم في كتابين من تلك التي نسبت الى « ارسطو » . خطأ . عما كتاب « الربوبية » او « أثولوجيا » ، وكتاب « سر الاسرار » .يقول ابن سينا في نص حاسم في رسالته الى الكيا أبي جعفر : « على ما في أثولوجيا من المطعن » . وبحدس عميق مماثل أيضا يدين ابن خلدون كتاب « سر الاسرار » ويحكم عليه بالوضع والانتحال ، عندما يقول في « المقدمة » : ان هذا الكتاب « غير معزو الى أرسطو عند المحققين ، لما فيه من الآراء البعيدة عن التحقيق والبرهان ، ويشهد بذلك تصفحه ان كنت من أهل الرسوخ » . (13)

وعلينا دائما ونحن نحكم على دقة المترجمين الاولين للتراث اليوناني الى العربية أن نأخذ في اعتبارنا ظروفهم في ذلك العصر . فاذا كانوا قد أخطأوا فان هذا الخطأ كان متوقعا منهم ، ولا يضير حركة الترجمة الإسلامية كثيرا « أن يقال ان مذاهب الفلسفة القديمة قد دخلتها عناصر

---

(12) نفس المرجع السابق ، ص 323 .
(13) نفس المرجع السابق ، ص 328 ـ 329 .

دخيلة ليست منها ، أو أنها اختلطت بشروحها أو نحو ذلك ، فان هذا هو ما حدث للأوربيين في عصر النهضة ، وهو قصور تبرره في الحالين ظروف المترجمين وافتقارهم الى مناهج بحث دقيقة وتشتت الاصول التي ينقلون عنها ونحو هذا مما يجعل حكمنا عليهم لينا رفيقا . وهذه الحركة الاسلامية ليست أقل من حركة البعث الفلسفي الذي استغرق عصر النهضة في أوربا ... » (14)

والحديث عن الانتحال الذي حدث بالنسبة لكثير من كتب التراث الفلسفي اليوناني والذي اعتبر أحد المآخذ الرئيسية على الفلسفة اليونانية المنقولة الى العربية سيجرنا قطعا الى الحديث عن بعض المآخذ الاخرى على حركة النقل الاسلامية للتراث اليوناني . ومن هذه المآخذ تمكن الاشارة الى ما يلي : ضعف بعض الترجمات التي تمت في أول عهد المسلمين بالترجمة . « والسبب في ضعف تلك الترجمات اما لان أوائل النقلة لم يكونوا من الفنيين المختصين بدراسة الفلسفة بل كانوا من أطباء مدرسة جند يسابور ، أو ..هم لم يرجعوا الى الاصل اليوناني وانما عمدوا في أكثر الحالات الى الترجمات السريانية . والترجمات مهما بذل فيها من خدمة وعناية وعلم ودراية لا تكون كالاصل وبخاصة الترجمات السريانية . فقد تعود أصحابها التصرف بالاصل واضافة شروح وآراء اخرى اليها قد تخالف آراء المؤلفين .

وهناك سبب آخر لعدم دقة الترجمات اليونانية وضعف مطابقة معانيها تماما لمعاني الاصول المترجمة منها ، يرجع هذا السبب الى أن للنقل او الترجمة حدودا « لا يمكن تخطيها تفرضها طبيعة اللغة المنقول منها وخصائصها العامة وعدم قدرة أي لغة منقول اليها أن تعكس هذه الخصائص وتستوعبها جميعا .. ان نقل المعنى من لغة الى أخرى أشبه بنقل الزهرة من منبتها يعرضها للجفاف ونضب العبير ... ففي الترجمة دائما اخلال بالمعنى لا يمكن تداركه ، وهو يختلف في الشدة والظهور ، وكل عبقرية المترجم انما تكمن في مدى قدرته على تخفيفه

(14) توفيق الطويل ، العرب والعلم . ص 274 .

والتقليل منه . أما ازالته والقضاء عليه فأمر لا سبيل له اليه ، مهما بذل من الجهد وتحرى مطلب الصواب » . (15)

ومما يؤخذ على حركة النقل الاسلامية أيضا للتراث اليوناني أن معظم التراث الفلسفي اليوناني المنقول لا يمثل الفلسفة اليونانية في أصلها اليوناني المباشر ولا في صفائها اليوناني كما كتبها مؤلفوها اليونانيون الاصليون في القرن الرابع قبل الميلاد ، بل كانت الفلسفة اليونانية التي ترجمت الى العربية هي الفلسفة اليونانية كما نقلها أو شرحها فلاسفة الاسكندرية أو الافلاطونيون المحدثون في القرن الرابع بعد الميلاد . ولقد شوه الاسكندرانيون كثيرا من معالم الفلسفة اليونانية خاصة معالمها الوثنية التي لا تتمشى مع العقيدة المسيحية ليجعلوها اقرب الى مدارك الديانة المسيحية . حتى قال بعض الباحثين ان الفلسفة اليونانية التي عرفها العرب ونقلوها الى لغتهم ليست هي « فلسفة القرن الرابع قبل الميلاد في « أثينا » – فلسفة أفلاطون وأرسطو – بل فلسفة القرن الرابع بعد الميلاد في الاسكندرية . (والواقع أن تلك لم تكن فلسفة) ، بل كانت مذهبا ملفقا من آراء أفلاطون فيما بعد الطبيعة ومن منطق أرسطو ومن تعليم الرواقيين في الاخلاق ومن عدد من عناصر التصوف الشرقي . هذا المذهب يعرف بالمذهب الاسكندراني أو مذهب ما بعد الافلاطونية ... وقد ولد أحد مؤسسي هذا المذهب في « صور » ودعى باسم سامي هو « ملخو » ولكنه اشتهر بلقبه اللاتيني « فرفوريوس » وكانت وفاته عام 304 للميلاد . ان هذا المذهب الاسكندراني هو الذي نقله النصارى السريان الى المسلمين العرب مباشرة من اللغة اليونانية أو غير مباشرة بوساطة اللغة السريانية . وهكذا عرف العرب فلسفة افلاطون في شكلها الهليني المتأخر المزوج بالصوفية الشرقية لا في شكلها الهلاني الاصلي (الخالص من الشوائب) . وكذلك حملت فلسفة ارسطو تلميذ أفلاطون الى العرب في ثوب اسكندراني » . (16)

---

(15) محمد عبد الرحمن مرحبا ، من الفلسفة اليونانية الى الفلسفة الاسلامية ، ص . 314 – 318

(16) فيليب حتى ، الاسلام منهج حياة . (ترجمة فروخ) ، ص 234 .

وقد ذهب بعض المتطرفين في نقد الفلسفة العربية المنقولة « الى أن ما يسمى فلسفة عربية هو مزيج من أرسططالية وأفلاطونية حديثة نقله السريان الى العرب وانتشر في بلاد بعيدة عن الجزيرة العربية ، وتحت ظل سلالة العباسيين التي طغت فيها الروح الفارسية » (17) . كما ذهب بعض آخر الى أن ما نطلق عليهم فلاسفة الاسلام من أمثال الكندي والفارابي وابن سينا ليسوا بفلاسفة حقيقيين للاسلام » وانما هم تلاميذ أمناء للفلسفة اليونانية انفصلوا تدريجيا وببطء ، بقدر ما أخذوا شيئا فشيئا من التراث الهليني ، عن الدائرة الاسلامية ، أي بقدر ما ابتعدوا عن فلسفة الكلام موغلين في فلسفة اليونان . وما أصدق ابن تيمية حين يقول : « وكان يعقوب بن اسحق الكندي فيلسوف الاسلام في وقته — أعني الفيلسوف الذي في الاسلام ، والا فليس للاسلام فلاسفة » . فلاسفة بالمعنى اليوناني ، انهم شراح يونانيون أو امتداد للروح الهلينية في العالم الاسلامي » (18) .

ولكن بالرغم من الانتقادات التي وجهت للنقول العربية فان كثيرا من الباحثين المنصفين أشادوا بقيمتها بالنسبة للفكر العربي والفكر الانساني عامة ، ملاحظين أن الاصول اليونانية قد ضاع معظمها ، كما ضاع معظم النصوص المنقول منها في شكلها الاسكندراني . ومن ثم فان النقول العربية بالاضافة الى ما قدمته الى الفكر العربي فانها خدمت الفكر الانساني أيضا . حيث انها حفظت آثار الفكر اليوناني الذي ضاعت مصادره الاولى والثانية ولولا النقول العربية والشروح العربية للنصوص المنقولة ما كان للعالم أن يطلع على كثير من مظاهر الفلسفة التي لم يبق منها الا الآثار العربية المترجمة عنها . واذا كانت بعض الآثار العربية الباقية للفلسفة اليونانية بعيدة — قليلا أو كثيرا — عن الفلسفة اليونانية الاصلية فان ذلك لا يقلل من قيمتها في خدمة التراث الانساني وخدمة الثقافة العربية الاسلامية وتطعيمها بلون جديد من التفكير وخدمة التراث اليوناني نفسه . ويكفيها فضلا أنها

---

(17) حنا الفاخوري وخليل الجر ، تاريخ الفلسفة العربية ، بيروت : دار المعارف ، ص 125 — 126 .

(18) علي سامي النشار ، نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام . (الجزء الاول) ، ص 77 .

كشفت عن عيون التراث اليوناني وحفظتها من الضياع ومكنت الغرب اللاتيني من الاتصال بها والتعرف عليها . وحتى على فرض أن المترجمين والمسلمين الاولين كانوا مجرد نقلة للفلسفة فان النقل ليس بالضرورة ـ كما يقول الدكتور فيليب حتى ـ أقل قيمة من الابتكار . فلو أن الوصايا العشر أو السورة الاولى من القرآن الكريم لم تنتقل الينا لكان أثرها وفائدتها قد اقتصرا على مكانها وزمانها (19) .

على أن الباحث المنصف لا بد أن يدرك أن المفكرين العرب والمسلمين بعد أن قطعوا شوطا بعيدا في الترجمة وبعد أن بدأوا يهضمون الفلسفة اليونانية أخذوا يدركون بأنفسهم ما في بعض الكتب المترجمة والمنسوبة خطأ لبعض الفلاسفة اليونانيين المشهورين من انتحال ، وما في بعض الترجمات من ضعف أو أخطاء فنية ، وكانوا يعالجون مثل ذلك الضعف أو هذه الاخطاء « باعادة ترجمة الكتاب الواحد مرات متعددة عن مصادر مختلفة ومقابلة الترجمات بعضها ببعض ، وكانت هذه الطريقة من الاساليب المتبعة بين العلماء للوصول الى النص الاصلي الصحيح . ويذكر المؤرخون ثمانية وثمانين ترجمة مختلفة قام بها ثلاث وعشرون ناقلا لعشرين كتابا من كتب أرسطو ، وهكذا يكون للكتاب الواحد أكثر من أربعة نقول مختلفة ، مما يؤذن بالرغبة الاكيدة في تحري الدقة والحرص على الامانة العلمية ، كما نفعل في هذه الايام ، وهذه الطريقة العلمية السليمة بدت تباشيرها في القرن الثالث للهجرة (التاسع للميلاد) » (20)

والمفكرون المسلمون الاولون ، كما استطاعوا أن يتنبهوا الى ما في بعض المنقولات من انتحال أو خطأ وأن يصححوا الكثير من هذه الاخطاء والانتحالات فانهم استطاعوا أن يدركوا الخلط الذي وقع في البداية بين آراء أرسطو وبين الآراء الافلاطونية المحدثة وأن يخلصوا أرسطو من هذا اللبس ، وخاصة على يد كبار شراح أرسطو في العصر الوسيط من امثال ابن رشد .

---

(19) فيليب حتى ، الاسلام منهج حياة . (مترجم) ، ص 263 .

(20) محمد عبد الرحمن مرحبا ، من الفلسفة اليونانية الى الفلسفة الاسلامية . ص 315 .

ولم يقف المفكرون المسلمون في هذا العصر عند الترجمة والشرح والتفسير للتراث الفلسفي اليوناني القديم ، بل أصبحت لهم ابتكاراتهم واضافاتهم وتآليفهم الفلسفية المعتبرة وأصبح لهم فلاسفتهم المعتبرون الذين استطاعوا أن يكونوا لانفسهم فلسفة عامة شاملة متكاملة فالفلاسفة المسلمون يعتبرون مبتكرين فـي فلسفتهم ، حيث انهم استطاعوا أن يجمعوا بين العناصر القديمة والعناصر الجديدة وأن يخرجوا منها انتاجا جديدا . واذا ظهر في تآليف فلاسفة المسلمين من المبادىء ما يتفق مع بعض التراث الفلسفي اليوناني القديم فان ذلك لا يعني انهم كانوا مقلدين لاصحاب هذه الآراء ، وانما هو لموافقتها مبادىء الاسلام . « ولا غرو فالاسلام دين الفطرة بأكمل معاني هذه الكلمة ، وذلك مأتى اتفاق كل الفكر الفلسفية القديمة الناشئة عن الفطرة مع أسرار هذا الدين الجليل وبالتالي مع الحقائق الكونية التي لم يشبها خطأ أو انحراف » (21)

والحقيقة التي لا مراء فيها « هي أن المعاني التي قصدها فلاسفة الاسلام لم تكن دائما هي المعاني اليونانية ، وقد أثار كل من متكلمي الاسلام وفلاسفته مشكلات ووصلوا الى حلول وكونوا مفهومات لم يعرفها اليونان . وقد فصل العرب في بحث المسائل تفصيلا يضمن لهم الاستقلال » (22) .

وبعد أن ازدهرت الحركة الفلسفية في المشرق الاسلامي تحت ظل الحكم العباسي انتقلت آثار هذه الحركة الى المغرب الاسلامي في شمال افريقيا والاندلس . ولم تلبث هذه الحركة طويلا في المغرب الاسلامي حتى نمت ونضجت وبلغت في ازدهارها تقريبا ما بلغته في الشرق وقد أنتجت الحركة الفلسفية بعد ازدهارها في كل من المشرق والمغرب الاسلامي عددا كبيرا من الفلاسفة الذين كانت لهم مشاركاتهم الفعالة وتأثيراتهم في مجال الفلسفة الاسلامية ، سواء في عصرهم أو في العصور التي تلته .

---

(21) محمد غلاب ، المعرفة عند مفكري المسلمين ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، 1966 . ص 310 .

(22) ت. ج. دي بور ، تاريخ الفلسفة في الاسلام . (ترجمة ابو ريدة) ، من تعليقات الدكتور ابو ريده على بعض الاحكام الجائرة للمؤلف على الفلسفة الاسلامية ، ص 39 .

ومن أشهر الفلاسفة المسلمين الذين برزوا في المشرق الاسلامي : أبو يوسف يعقوب ابن اسحاق الكندي (185 ـ 269 هـ / 801ـ883) ، وأبو نصر محمد الفارابي (260 ـ 339 هـ / 874 ـ 950 م) ، وابو الحسين بن عبد الله بن سينا (370 ـ 428 هـ / 980 ـ 1037 م) ، وأبو علي أحمد بن يعقوب بن مسكويه (ح 320 ـ 421 هـ / ح 932 ـ 1030 م) ، وأبو حامد محمد بن محمد الغزالي (450 ـ 505 هـ / 1058 ـ 1111 م) .

ومن أشهر الفلاسفة المسلمين الذين برزوا في المغرب الاسلامي محمد ابن عبدالله بن مسرة القرطبي المتوفى عام (319 هـ / 931 م) ، وابن حزم الاندلسي الظاهري المتوفى عام 456 هـ ، وعبد الله بن محمد ابن السيد البطليوسي (444 ـ 521 هـ) ، وأبو بكر محمد بن يحيى بن الصائغ المعروف بابن باجه ، المتوفى عام (533 هـ / 1138 م) ، وأبو بكر بن طفيل المتوفى عام (581 هـ / 1185 م) ، والوليد محمد ابن رشد (520 ـ 595 هـ / 1126 ـ 1198 م) ، والفيلسوف الصوفي محيي الدين بن عربي المتوفى عام (638 هـ / 1240 م) ، وفيلسوف الاجتماع والتاريخ ولي الدين عبد الرحمان بن محمد بن خلدون (732 ـ 808 هـ / 1332 ـ 1406 م) .

رابعا : عصر الركود الفلسفي في العالم الاسلامي ثم ظهور بوادر النهضة الفلسفية فيه :

ولكن بعد الازدهار الكبير الذي حققته الحركة الفلسفية في العالم الاسلامي أخذت هذه الحركة في الانحدار ثم آل أمرها الى الانهيار التام تقريبا ولم تعد لها الحياة من جديد الا في فترة متاخرة من القرن التاسع عشر وفي بداية القرن العشرين . وقد أخذ ركود الحركة الفلسفية يظهر واضحا جليا بعد موت ابن رشد مباشرة ، اذ بموت هذا الفيلسوف انقطعت سلسلة الفلاسفة المسلمين في بلاد الغرب الاسلامي . « ذلك لان ابن رشد لم يخلف أتباعا . ان الحركة التي كانت قد بدأت قبل ثلاثة قرون ونصف قرن في بغداد النائية قد لفظت أنفاسها على الارض الاندلسية » (23)

(23) فيليب حتى : الاسلام منهج حياة . (ترجمة فروخ) ، ص 262 .

ويرجع ركود الحركة الفلسفية في العالم الاسلامي ، بعد نضال متواصل دام ثلاثة قرون ونصف ـ الى عدة أسباب وعوامل سياسية ودينية وثقافية وحضارية ، قد يكون من بينها : الغزو التركي (السلجوقي) الذي كان يحمل في ركابه البداوة والتخلف ، وانقسام المسلمين في كل من المشرق والمغرب وانشغالهم بمواجهة مشاكلهم السياسية واعتداءات أعدائهم وخصومهم عن الانشغال بأمور الفلسفة والعلم والثقافة وضعف الحركة الثقافية ، وضعف الاهتمام بالتعليم ، وانتشار الجهل في المجتمع وتفشي الامية بين أفراده وخوفهم من المخاطرة بأنفسهم اذا ما عدلوا عن القيم الثقافية الموروثة ، وانتصار مذهب أهل السنة على مذهب المعتزلة وغيره من المذاهب ، وأخذ الحركة الصوفية في القوة بحيث أصبح التصوف علما مدونا بعد أن كان عبادة يتلقى المتصوفون أحكامها وآدابها بالرواية ويأخذها كل مريد عن شيخه ، ووقوف الفكر الاسلامي ازاء الفلسفة في عصور الانحطاط موقفا سلبيا حتى أصبح المشتغل بها والدارس لها يتهم بالالحاد والمروق واختفاؤها من مناهج الدراسة وحلقات الدرس ، وحملات الفقهاء والمتكلمين والمتصوفين ضد الفلسفة والفكر اليوناني حتى انتهى الامر بفوز المذهب السني وعلم الكلام الاشعري ، وتقلصت جميع الحركات الفكرية التي كانت تأخذ من الفكر اليوناني بطرف ـ كالمعتزلة والمدرسة الارسطوطاليسية العربية والافلاطونية المحدثة ـ تقلصا تدريجيا .

وكان من أشد هذه الحملات التي وجهت ضد الفلسفة وأكثرها تأثيرا في اضعاف شأن الفلسفة هي الحركة التي قادها أبو حامد الغزالي وتصدى فيها بكل شدة وقوة لبيان الحق من الباطل في أقوال وآراء ومقاصد الفلاسفة ، ولبيان تهافتهم وأخطائهم ومخالفاتهم للدين والعقيدة . وكان من أبرز كتبه التي ضمنها نقده لآراء الفلاسفة ورده عليهم الكتب الاربعة التالية : (1) مقاصد الفلاسفة (487 هـ) ، (2) والاقتصاد في الاعتقاد (488 هـ) ، (3) وتهافت الفلاسفة (488هـ) (4) والمنقذ من الضلال والموصل الى ذي العزة والجلال (502 هـ)

ولعل من أشد هذه الكتب وأقواها تأثيرا على الاطلاق في اضعاف شأن الفلسفة هو كتابه « تهافت الفلاسفة » الذي لخص فيه الغزالي

مآخذه الكبرى على الفلاسفة في عشرين مسألة رئيسية ، يمكن تقسيمها الى قسمين رئيسيين ، هما :

1) قسم لا يلائم الاسلام بوجه وينطوي على تكذيب الانبياء ومن ثم فانه يقتضي تكفير الفلاسفة القائلين به . ويشمل هذا القسم ثلاث مسائل رئيسية ، هي المسألة المتعلقة بقول الفلاسفة بقدم العالم ، والمسألة المتعلقة بقولهم ان الله لا يعلم الجزئيات ، والمسألة المتعلقة بقولهم بنفي الحشر الجسمانيّ وبأن نعيم الجنة روحاني لا مادي .

2) وقسم يتصل أساسا بفروع الدين لا بأصوله ، ويؤدي الاعتقاد به الى التبديع ويشمل هذا القسم سبع عشرة مسألة ، أهمها : القول بأبدية العالم والزمان والحركة ، وتلبيسهم في قولهم ان الله صانع العالم ، وعجزهم عن الاستدلال على وجود الصانع للعالم ، وعجزهم عن اقامة الدليل على أن الله واحد وأنه لا يجوز فرض اثنين واجبي الوجود كل واحد منهما لا علة له ، واجماعهم على نفي الصفات لانها توجب الكثرة في الله في زعمهم ، وقولهم بتلازم الاسباب الطبيعية ، وعجزهم عن اثبات أن النفس جوهر روحاني قائم بذاته .

« ولم ينهض للرد عليه كاتب يعتد به حتى أواخر القرن الثاني عشر ، حيث ألف ابن رشد رده المشهور على «التهافت» ـ «تهافت التهافت» ـ حوالي سنة 1180 م . ولكن هذا الرد لم يقل الفلسفة من عثارها . ومع أن القرنين اللاحقين شهدا ظهور بعض المحاولات الفلسفية الهزيلة ، فانه يمكننا القول بأن الدور الابداعي في تاريخ الفكر الاسلامي قد انتهى بوفاة « فيلسوف قرطبة » سنة 1198 م « أعظم فلاسفة العرب على الاطلاق واشهر شراح أرسطو في العصور الوسطى . وهكذا كتب لنجم الفلسفة الافول بعد ثلاثة قرون ونيف من النضال المتواصل عملت خلالها على النفوذ الى صميم الحياة العقلية الروحية في الاسلام . ولم تكن حملة الغزالي على الفلسفة الا المرحلة الاخيرة في مسيرة النزاع بين الكلام الاشعري والفكر اليوناني الذي انتهى بفوز الكلام الاشعري ... » (24)

---

(24) ماجد فخري في مقدمته لكتاب : أبى حامد الغزالي ، تهافت الفلاسفة ، (تحقيق الاب موريس بويج اليسوعي) ، (الطبعة الثانية) بيروت ، لبنان : المطبعة الكاثوليكية 1962 ، ص 30 .

وهكذا استمر الركود الفلسفي والركود الفكري بصورة عامة في العالم الاسلامي ، نتيجة للعوامل السابقة جميعا ، طيلة عصور التاخر والانحطاط في العالم ، ولم يستيقظ العرب والمسلمون من سباتهم الا في منتصف القرن التاسع عشر ، حين بدأوا يتحسسون طريقهم ويشعرون بحاجتهم الى احياء تراث أجدادهم في اللغة والادب والى النسج على منوالهم في الشعر والنثر .

وفي فترة متأخرة من القرن التاسع عشر وفي بداية القرن العشرين بدأ المفكرون المسلمون يهتمون بالفكر الفلسفي ، يحيون تراثه ويحققون وينشرون نصوصه ومخطوطاته ويترجمون الآثار والكتب المتعلقة به من اللغات الحية الاخرى ، حتى تبلور اتجاه المفكرين العرب المعاصرين ، في النهاية ، ازاء الفلسفة في ثلاثة مواقف رئيسية لخصها الدكتور جميل صليبا فيما يلي :

الاول : موقفهم ازاء الفلسفة العربية القديمة . ويبرز هذا الموقف في ثلاثة مظاهر ، هي :

1 ـ تحقيق النصوص الفلسفية ونشرها .

2 ـ وضع الدراسات الفلسفية باللغة العربية واللغات الاجنبية للتعريف بالفلاسفة القدماء .

3 ـ ترجمة بعض النصوص الفلسفية القديمة الى اللغات الاجنبية .

الثاني : موقفهم ازاء الفلسفة الحديثة . ويبرز هذا الموقف في مظهرين ، هما :

1 ـ ترجمة بعض الكتب الفلسفية من اللغات الاجنبية الى اللغة العربية .

2 ـ وضع الدراسات الفلسفية للتعريف بالفلاسفة الاوربيين ومذاهبهم .

الثالث : تأليف الكتب الفلسفية الاصلية في الموضوعات المختلفة كالدراسات النظرية التي نشرها بعض المحدثين باللغة العربية أو اللغات الاجنبية .

لا شك أن الدراسات التاريخية والترجمات لا تزال حتى الآن أكثر من الدراسات الفلسفية النظرية . وهذا أمر طبيعي ، لان مرحلة الترجمة والتحقيق متقدمة على مرحلة الابداع الاصيل ، ويمكن أن تعد المرحلة الاولى مرحلة انتقالية أو مرحلة تمهيدية لتحرير الفكر العربي من قيوده وحمله على الانتاج الفلسفي المبتكر » (25)

وعزا الاستاذ جميل صليبا الحركة الفلسفية المعاصرة في عالمنا العربي الى أربعة عوامل رئيسية ، هي :

1) التعديل الذي طرأ على مناهج التعليم الثانوي والجامعي الذي أصبحت الفلسفة بمقتضاه مادة تدرس في المدارس الثانوية وفي بعض الكليات الجامعية ، واحدى التخصصات التي يتخصص فيها بعض طلبة الجامعات العربية .

2) ايفاد البعثات الى الخارج للتخصص في الفلسفة .

3) اتساع حركة الترجمة في العالم العربي حتى شملت كثيرا من عيون الكتب الفلسفية

4) تطور الحياة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية التى أدت الى احداث اتجاه ايجابي نحو التفكير الفلسفي . (26)

ومن أبرز قادة الاتجاه الاسلامي في هذه الحركة الفلسفية المعاصرة ، أو بعبارة أصح من أبرز قادة حركة الفلسفة المعاصرة في عالمنا العربي الشيخ المرجوم مصطفى عبد الرازق أستاذ الفلسفة الاسلامية الاول في العصر الحديث ومنشىء المدرسة الاسلامية الحديثة والعلامة المرحوم محمود الخضري ، والدكتور محمد مصطفى حلمي ، والدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة ، والمرحوم الدكتور محمود قاسم ، والدكتور علي سامي النشار ، والدكتور عمر فروخ ، والدكتور ابراهيم بيومي مذكور ، والدكتور سليمان دنيا ، والاستاذ نور الدين شريبه ، والمرحوم مالك ابن نبي ، وكثير غيرهم من المتخصصين في الفلسفة الاسلامية وكتابها

---

(25) جميل صليبا ، « الفكر الفلسفي في الثقافة العربية المعاصرة ، » في : الفكر العربي المعاصر في مائة سنة . ص 572 .

(26) نفس المرجع السابق ، ص 573 — 592 .

في العصر الحديث . ولا يتسع المقام لشرح مساهماتهم ولا لتحليل كتاباتهم في الفلسفة الاسلامية الحديثة (27) .

2 ــ مفهوم الفلسفة العامة عند بعض فلاسفة ومفكري المسلمين :

بعد تلك النظرة السريعة التي أوردناها عن نشأة الفلسفة وتطورها في عصور تاريخ الفكر الاسلامي المختلفة ، فانه يجدر بنا أن ننتقل الى الحديث عن النقطة الرئيسية الثانية في المنهج الذي حددناه لانفسنا في أول هذا الفصل ، وهي النقطة المتعلقة بمفهوم الفلسفة عند الفلاسفة الاسلاميين . وسيكون تناولنا لهذه النقطة بتتبع التعريفات والتفسيرات المختلفة التي أوردها مشاهير الفلاسفة الاسلاميين للفلسفة والتعليق عليها عندما يكون ذلك ضروريا .

أولا : مفهوم الفلسفة عند « الكندي » :

تأثر « الكندي » كغيره من الفلاسفة الاسلاميين المشائين الذين أتوا بعده في مفهومهم للفلسفة بمفاهيم من سبقهم من فلاسفة اليونان القدماء وعلى الاخص « أرسطو » منهم الذي كان له أعظم تأثير في تفكير الفلاسفة المسلمين . ويظهر هذا التأثير واضحا بالنسبة للكندي عندما عرف « الفلسفة » في رسالته الاولى التي كتبها بتوجيه من الخليفة العباسي « المعتصم بالله » ــ بأنها « معرفة الاشياء بما هي عليه في الوجود » . وفي رسالته المتعلقة بحدود الاشياء ورسومها أتى بستة تعريفات للفلسفة ، كان من بينها تعريف الفلسفة بانها « علم الاشياء الابدية الكلية ، آنياتها ومائيتها وعللها ، بقدر طاقة الانسان » (28) .

وفي مكان آخر من رسائله أتى بما يدل على أن الفلسفة عنده ، هي البحث عن الحق والحقيقة ، وذلك عندما قال : ان « غرض الفيلسوف في علمه اصابة الحق ، وفي عمله عمل الحق ... وينبغي ألا يتسحيى من استحسان الحق واقتناء الحق من أي وجه أتي ، وان أتى من

---

(27) علي سامي النشار : نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام . (الجزء الاول) الطبعة الرابعة، المقدمة ح ــ ى ؛ ص 671 ــ 680 .

(28) رسائل الكندي . (تقديم وتعليق الدكتور محمد عبد الهادي ابو ريدة) ، ص 173 .

الاجناس القاصية عنا والمباينة لنا ، فانه لا شيء بطالب الحق من الحق ، وليس ينبغي بخس الحق ولا تصغيره بقائله ولا بالآتي به » (29)

ويعزو الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة الى « الكندي » تعريفا صريحا للفلسفة بهذا المعنى حيث نسب الى الكندي أنه قال : ان الفلسفة هي « علم الاشياء بحقائقها » ، لان كل شيء له حقيقة ، وان معرفة الحق كمال الانسان وتمامه » . ولعل من يدقق النظر في هذا التعريف الاخير يلحظ في فلسفة « الكندي » أو بالاحرى في مفهومه للفلسفة « تقديرا لقيمة الحق وشرفه ، وحضا على وجوب استحسانه واقتنائه ، مهما كان مصدره . وهذه خاصة جميلة تتجلى عند الكندي ، وتعبر عن الحكمة العالية التي تتضمنها عبارات مشهورة فاضت عن الروح العربية الاسلامية مثل « الحكمة ضالة المؤمن » ، و « خذ الحكمة ولا يضرك من أي إناء خرجت » (30) ...

ومما نقله ابن نباته المصري (ت 768 هـ / 1369 م) عن « الكندي » في الفلسفة أيضا أن : علوم الفلسفة ثلاثة : فأولها العلم الرياضي في التعليم وهو أوسطها في الطبع ، والثاني علم الطبيعيات وهو أسفلها في الطبع ،والثالث علم الربوبية وهو أعلاها في الطبع ، وانما كانت العلوم ثلاثة لان المعلومات ثلاثة ، اما علم ما يقع عليه الحس ، وهو ذوات الهيولي (جوهر في الجسم قابل لما يعرض لذلك الجسم من الاتصال والانفصال) ، واما علم ما ليس بذي هيولي : اما أن يكون لا يتصل بالهيولي البتة ، واما أن يكون قد يتصل بها .

فأما ذات الهيولي فهي المحسوسات ، وعلمها هو العلم الطبيعي ، واما أن يتصل بالهيولي وأن له انفرادا بذاته . كعلم الرياضيات التي هي العدد والهندسة والتنجيم والتأليف . واما لا يتصل بالهيولي البتة ، وهو علم الربوبية » . (31)

وفي رسالة للكندي نشرت ترجمتها اللاتينية ولم نقف حتى الآن على أصلها العربي .

---

(29) نقلا عن نبليب حتى ، الاسلام منهج حياة ، ص 236 — 237 .

(30) رسائل الكندي . مقدمة محمد عبد الهادي ابو ريدة . ص 49 ، 83 .

(31) نقلا عن : مصطفى عبد الرازق ، تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية ، (الطبعة الثالثة) ، القاهرة : مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، 1966 . ص 48 — 39 .

عنوانها : Libre de Quinque Essentus يعرف الكندي الفلسفة بأنها « العلم بجميع الاشياء » ويذكر أنه يتبع أرسطو في هذا التعريف ، ثم يقسمها بعد ذلك الى فلسفة نظرية وفلسفة عملية . وأقرب ما ذكره المؤلفون القدماء من عناوين مؤلفات الكندي الى عنوان هذه الرسالة هو « كتاب في الجواهر الخمس » (32) .

وكما تأثر الكندي في مفهومه للفلسفة بأرسطو فانه تأثر أيضا بالافلاطونية الجديدة والفيثاغورية الجديدة ، ويتجلى تأثره بالنزعتين الاخيرتين في تأكيده للرياضيات وعلم الطبيعيات كركنين أو مبحثين أساسيين في الفلسفة . وعنده بالنسبة للرياضيات بالذات « أن الانسان لا يكون فيلسوفا حتى يدرس الرياضيات » ، وله « رسالة في أنه لا تنال الفلسفة لا بعلم الرياضة » (33) .

ثانيا : مفهوم الفلسفة عند الفارابي :

ثم جاء « بعد الكندي » فيلسوف اسلامي عظيم آخر هو أبو نصر محمد الفارابي الذي يمثل هو الآخر ــ بعد الكندي ومع من يأتون بعده من بعض الفلاسفة الاسلاميين الكبار ــ الاتجاه اليوناني في الفلسفة الاسلامية ، وكان الطابع الغالب على فلسفته هو طابع التوفيق بين الفلسفة . وما محاولتـه « الجمع بـين رأيي الحكيـمين أفلاطون وأرسطو » في كتابه الذي كان بهذا العنوان الا نوعا من التوفيق بين الفلسفة والدين .

وبالنسبة لمفهوم الفلسفة بالذات ، فقد ذهب الفارابي في كتابه السالف الذكر : « الجمع بين رأيي الحكيمين » الى تعريف الفلسفة بما يقرب من أحد تعريفات الكندي السابقـة ، وذلك عندما قال ان الفلسفة هي : « العلم بالموجودات بما هي موجودة » . أي العلم بالموجود المطلق الذي لها دون أن يقيده زمان أو مكان . ثم قال :

وهذا « الحد الصحيح مطابق لصناعة الفلسفة ، وذلك يتبين من استقراء جزئيات هذه الصناعة وذلك أن موضوعات العلوم وموادها

(32) نفس المرجع السابق ونفس الصفحتين .

(33) ت. ج. دي بور ، تاريخ الفلسفة في الاسلام . (ترجمة ابو ريدة) ، ص 142.

لا تخلو من أن تكون : اما الهية واما طبيعية واما منطقية واما رياضية أو سياسية . وصناعة الفلسفة هي المستنبطة لهذه والمخرجة لها ، حتى انه لا يوجد شيء من موجودات العالم الا وللفلسفة فيه مدخل وعليه غرض ومنه علم بمقدار الطاقة الانسية » . (34)

ويتفق مع هذا التعريف للفلسفة ويوضحه قول الفارابي أيضا في كتاب « تحصيل السعادة » :

«وأول هذه العلوم كلها هو العلم الذي يعطي الموجودات معقولية ببراهين يقينية ، وهذه الاخرى انما تأخذ تلك بأعيانها . فتقنع فيها أو تخيلها ليسهل بذلك تعليم جمهور الامم وأهل المدن ... فالطرق الاقناعية والتخيلات انما تستعمل اذن في تعليم العامة وجمهور الامم والمدن ، وطرق البراهين اليقينية في أن يحصل بها الموجودات انفسها معقولة تستعمل في تعلم من سبيله أن يكون خاصيا .

وهذا العلم هو أقدم العلوم وأكملها رياسة ، وسائر العلوم الاخرى الرئيسية هي تحت رئاسة هذا العلم .

وكان الذين عندهم هذا العلم من اليونانيين يسمونه الحكمة على الاطلاق ، والحكمة العظمى ويسمون اقتناء هذا العلم ، وملكتها الفلسفة ، ويعنون به ايثار الحكمة العظمى ومحبتها ، ويسمون المقتني لها فيلسوفا ، يعنون به المحب والمؤثر للحكمة العظمى » . (35)

وللفارابي في كتابه : « التنبيه على سبيل السعادة » تعريف وتقسيم للفلسفة آخران نحا فيهما منحى آخر فقد قال : في هذا الكتاب :

« ان الصنائع صنفان : صنف مقصوده تحصيل الجميل ، وصنف مقصوده تحصيل النافع . والصناعة التي مقصودها تحصيل الجميل فقط هي التي تسمى الفلسفة وتسمى الحكمة على الاطلاق . ولما كانت السعادة انما ننالها متى كانت لنا الاشياء الجميلة قنية ، وكانت

---

(34) نقلا عن : محمد عبد الرحمن مرحبا ، من الفلسفة اليونانية الى الفلسفة الاسلامية ، ص 378 .

(35) نقلا عن : مصطفى عبد الرازق ، تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية ص 49 ، 53

الاشياء الجميلة انما تصير لنا قنية بصناعة الفلسفة ، فلزم ضرورة أن تكون الفلسفة هي التي بها تنال السعادة . ولما كان الجميل صنفين : صنف به تحصل معرفة الموجودات التي ليس للانسان فعلها ، وهذه تسمى النظرية . والثاني به تحصل معرفة الاشياء التي شأنها أن تفعل . والقوة على فعل الجميل منها ، وهذه تسمى الفلسفة العملية والفلسفة المدينة .

والفلسفة النظرية تشتمل على ثلاثة أصناف من العلوم : أحدها علم التعاليم ، والثاني العلم الطبيعي ، والثالث علم ما بعد الطبيعيات ، وكل واحد من هذه العلوم الثلاثة يشتمل على صنف من الموجودات التي من شأنها أن تعلم فقط ...

والفلسفة المدنية صنفان « أحدهما يحصل به علم الافعال الجميلة ، والاخلاق التي تصدر عنها الافعال الجميلة ، والقدرة على أسبابها .» وبه تصير الاشياء الجميلة قنية لنا ، وهذه تسمى الصناعة الخلقية . والثاني يشتمل على معرفة الامور التي بها تحصل الاشياء الجميلة لاهل المدن ، والقدرة على تحصيلها لهم وحفظها عليهم ، وهذه تسمى الفلسفة السياسية ، فهذه جل أجزاء صناعة الفلسفة » (36) .

وبجانب هذه النصوص التي تؤكد النظرة الشمولية لدى الفارابي في مفهومه للفلسفة هناك نصوص أخرى في آثار الفارابي قد يشتم منها تضييق نطـاق الفلسفـة عن النطاق الذي تضمنته النصوص السابقـة .

فمن هذه النصوص نصوص تفيد أن الفارابي يعتبر المنطق آلة للفلسفة وممهدا لها لا قسما رئيسيا من أقسامها . وهذا يخالف الاتجاه السائد في كتابات الفارابي والذي تضمنه النص الاول الذي أوردناه سابقا في بداية حديثنا عن مفهوم الفلسفة عند الفارابي ــ من أن المنطق علم أساسي أو قسم أساسي من أقسام الفلسفة .

ومن هذه النصوص ايضا تلك النصوص التي تضمنها كتاب الفارابي : « ما ينبغي أن يقدم قبل تعلم فلسفة ارسطو » والتي تؤكد

(36) نفس المرجع السابق ونفس الصفحات .

صراحة أن الغاية التي يقصد اليها من تعلم الفلسفة هي معرفة الخالق تعالى وتوحي بقصر الفلسفة على القسم الالهي (37) .

ثالثا : مفهوم الفلسفة عند « ابن سينا » :

حتى اذا جاء أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا تلميذ الفارابي وثالث الفلاسفة الاسلاميين المشهورين فاننا نجده لا يخرج كثيرا في مفهومه للفلسفة عن الاطار الذي رسمه قبله أرسطو ، والنكدي ، والفارابي .

فالفلسفة عند ابن سينا ، هي ـ كما كانت عند الفارابي ـ العلم بالوجود بما هو موجود ، أي العلم بالوجود المطلق دون نظر الى نوع هذا الوجود ، كما أنها أيضا علم المبادىء التي تقوم عليها العلوم الجزئية . والغاية من الفلسفة عنده ـ كما كانت عند الفارابي أيضا ـ تهذيب النفس الانسانية واستكمالها لتحصل لها السعادة . وقد أورد الشيخ مصطفى عبد الرازق نصوصا عديدة مقتسبة من كتب ورسائل ابن سينا ، وعلى الاخص من رسائله التسع في الحكمة والطبيعيات ، تبين هذه النصوص كلها معنى الفلسفة واقسامها ومحتوياتها عند ابن سينا . فليرجع الى هذه النصوص في مصادرها الاصلية أو في المصدر السابق التي اقتبست فيه . (38) وقد لخص الدكتور توفيق الطويل هذه النصوص المتعلقة بمفهوم واقسام الفلسفة عند ابن سينا بما نصه :

« ذهب ... ابن سينا ... في رسائله التسع في الحكمة والطبيعيات الى تعريف الفلسفة بأنها استكمال النفس البشرية بمعرفة حقائق الموجودات على ما هي عليه على قدر الطاقة البشرية ، أي التماس العلم بطبيعة الموجودات بما هي كذلك عن طريق النظر العقلي وفرع الفلسفة الى حكمة نظرية تتناول الامور التي لنا أن نعلمها وليس لنا أن نعمل بهـا . وحكمة عملية تتعلق بالامور العملية التي لنا أن نعلمها ونعمل بها . وقسم الحكمة العملية الى حكمة مدينة تعرض لما ينبغي أن يكون عليه التعاون بين الناس على مصالح الابدان وبقاء النوع الانساني ، وحكمة منزلية تتناول ما ينغي أن يكون عليه التشارك بين أفراد

(37) تنظر هذه النصوص في المرجع السابق ، ص 53 ــ 54 .
(38) ينظر المرجع السابق ، ص 56 ــ 69 .

المنزل لتنتظم به المصلحة المنزلية ، وحكمة خلقية تهدف الى معرفة الفضائل وكيفية مزاولتها والرذائل وكيفية اتقائهـا . وتستفاد هذه الحكمة العملية بفروعها الثلاثة من الشريعة الالهية ، وان كانت قوانينها وتطبيقها على الجزئيات انما تعرف بالنظر العقلي .

أما الحكمة النظرية عنده فتتفرع الى حكمة طبيعية تتعلق بما في الحركة والتغير بما هو كذلك ، وحكمة رياضية تتعلق بما من شأنه أن يجرده الذهن عن التغير ان كان وجوده مخالطا للتغير ، وحكمة تصب على ما وجوده مستغن عن مخالطة التغير ، وان خالطها فبالعرض لا أن ذاتها مفتقرة في تحقيق الوجود اليها ، وهذه هي الفلسفة الاولى (ما بعد الطبيعة) أو (الميتافيزيقا) والفلسفة الالهية جزء منها ـ ويراد بها معرفة الربوبية .

ومبادىء الفلسفة النظرية بأقسامها الثلاثة مستفادة من أرباب الملة الالهية على سبيل التنبيه ، ولكن تحصيلها بالكمال انما يكون بالنظر العقلي على سبيل الحجة ... » (39)

رابعا : مفهوم الفلسفة عند « ابن رشد » :

حتى اذا تركنا فلاسفة المسلمين في المشرق الاسلامي وانتقلنا الى المغرب الاسلامي والى أعلام الفلسفة فيه في عصور ازدهار الثقافة الاسلامية فاننا نجد ان أعظم هؤلاء الاعلام على الاطلاق هو الوليد محمد ابن أحمد بن رشد . وهو كسابقيه من فلاسفة المشرق الاسلامي قد تأثر بفلسفة أرسطو وكان من أعظم شراحه وأدقهم . وهو كسابقيه من الفلاسفة الاسلاميين قد حاول التوفيق بين الفلسفة والدين وأكد الصلة القوية بل التشابه القوي بينهما ، فكلاهما يرمي الى تحقيق السعادة عن طريق الاعتقاد الحق وعمل الخير ، وكلاهما يعطي المبادىء القصوى للموجودات . وقد ضمن ابن رشد رأيه في العلاقة بين الفلسفة والدين في كتابه « فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال » .

---

(39) توفيق الطويل ، أسس الفلسفة . (الطبعة الخامسة) ، القاهرة : دار النهضة العربية ، 1960 ، ص 51 ـ 53 .

والتعريف الذي اختاره للفلسفة في هذا الكتاب وجعله محورا لجميع أحكامه عليها فيه هو تعريفها بأنها « النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع ، أعني من جهة أنها مصنوعات ، وأنه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم كانت المعرفة بالصانع أتم » . أما الفيلسوف فانه عنده هو « الذي يطلب الحق (أي يبحث عن الحقيقة). ولا يمكن للفلسفة الصحيحة ـ في نظره ـ أن تكون مخالفة للدين أو متنافية معه ، « فان الحق لا يضاد الحق ، بل يوافقه ويشهد له » . وكيف يمكن أن يكون هناك تناقض بين الحكمة والشريعة « وهما المصطحبتان بالطبع ، المتحابتان بالجوهر والغريزة » . والنظر العقلي في جميع الموجودات عاليها وسافلها كما تحتمه الفلسفة فان الدين أيضا يحتمه ويحث عليه ، كما تشهد بذلك كثير من آيات القرآن الكريم ، وقد سبقت الاشارة الى بعضها في أول هذا الفصل . ولما كان الاعتبار أو النظر أو البحث في الموجودات لا سبيل اليه الا بدراسة المنطق والتمكن فيه ومعرفة كيف يكون القياس برهانيا أو غير برهاني فان دراسة المنطق واجبة في الفلسفة والشرع معا (40) .

هؤلاء هم أبرز الفلاسفة الاسلاميين الذين تأثروا بتيار الفلسفة اليونانية القديمة . وهناك كثير غيرهم ينتمون الى هذا الاتجاه ، ولكنهم أقل شأنا من هؤلاء ولا نرى ضرورة لنقل آرائهم المتعلقة بمفهوم الفلسفة ، لانها ليست في جملتها مختلفة عن آراء من ذكرنا . وبجانب الفلاسفة الاسلاميين المنتمين الى هذا الاتجاه هناك فلاسفة اسلاميون آخرون ينتمون الى فئة المتكلمين أو المتصوفين أو المؤرخين والاجتماعيين أو غير ذلك ، قد تعرض بعضهم لمناقشة مفهوم الفلسفة وتناول بالدراسة موضوعات ذات طبيعة فلسفية ، ولكن لا يتسع المقام لعرض آرائهم المتعلقة بمفهوم الفلسفة .

ولعلنا اذا ما تأملنا في التعريفات والتفسيرات المختلفة التي ذكرها الفلاسفة الاسلاميون على اختلاف اتجاهاتهم ونزعاتهم الفلسفية للفلسفة فاننا نخرج منها بالملاحظات التالية :

---

(40) ينظر : محمد عبد الرحمن مرحبا ، من الفلسفة اليونانية الى الفلسفة الاسلامية ، ص 742 ـ 746 .

1 ـ ان تأثير افلاطون وأرسطو كان واضحا جدا في مفهوم الفلسفة لدى الفلاسفة الاسلاميين . فقد كان هذان الفيلسوفان اليونانيان من أكثر الفلاسفة اليونانيين الذين نالوا اعجاب فلاسفة المسلمين وقبل المسلمون عن رضا الكثير من أفكارهم .

2 ـ ان أبرز فلاسفة المسلمين الذين كان لهم تأثيرهم فيمن بعدهم من الفلاسفة الاسلاميين . هما الفيلسوفان الاسلاميان الكبيران : الفارابي ، وابن سينا . وكان تأثير هذين الفيلسوفين ليس فقط بحكم سبقهما في المجال الفلسفي ، بل كذلك بحكم نضجهما الفلسفي وتمكنهما العلمي واستقلالهما الفكري .

3 ـ ان مختلف التعريفات التي ذكرها الفلاسفة الاسلاميون للفلسفة لا تخرج في مجموعها عن فهم الفلسفة على أنها البحث عن الحق والحقيقة أو محاولة معرفة الموجودات على ما هي عليه بقدر الامكان .

4 ـ ان الفلسفة عند الفلاسفة الاسلاميين الاولين تشمل جميع العلوم النظرية والعملية ، فهي بحق أم العلوم وأساسها .

5 ـ تشمل مباحث الفلسفة بجانب المباحث الفلسفية التقليدية علم الكلام وعلم التصوف . فهذان العلمان بما فيهما من مباحث فرعية مختلفة يدخلان في نطاق الفلسفة في المفهوم الاسلامي ، بل يذهب بعض الباحثين المهتمين بالفلسفة الاسلامية الى « أن الحركة الفلسفية الحقيقية في الاسلام ينبغي أن تلتمس في مذاهب المتكلمين » . وهناك من يضيف الى العلوم الفلسفية علم أصول الدين .

3 ـ موضوع الفلسفة الاسلامية العامة ومباحثها الرئيسية :

واذا ما أردنا أن نكون أكثر تفصيلا في بيان موضوع الفلسفة الاسلامية العامة وبيان مباحثها الرئيسية فانه من واجبنا الرجوع الى كتب الفلسفة الاسلامية والابحاث والدراسات التي تمت فيها قديما وحديثا ، ثم تحليل هذه الكتب والابحاث والدراسات لتحديد الموضوعات التي تناولتها بالبحث والدراسة والمباحث الرئيسية التي يمكن أن تدخل تحتها هذه الموضوعات .

ونحن على ثقة من أنه اذا قام باحث بمثل هذا العمل فانه سيجد أن الموضوعات الجزئية التي تعرض لبحثها فلاسفة الاسلام أكثر من أن تحصى ، فانه سيجدهم قد بحثوا في جميع الموجودات قديمها وحادثها وفي جميع حقائق الكـون والحياة . ولكن بالرغم من كثرة الموضوعات الجزئية التي تشملها كتب وأبحاث ودراسات الفلسفة الاسلامية فانه يمكن ادراجها تحت المباحث الرئيسية التالية :

اولا : الوجود الالهي أو ما يتصل بالاله الواحد الاحد (الالهيات) .

فمن غير شك أن أول هذه المباحث الفلسفية وأشرفها هو البحث المتعلق بالله تعالى باعتباره واجب الوجود الذي لا أول كان قبله ولا آخر يكون بعده . والمخالف لخلقه والمنزه عن المادة والصورة والجسم والجوهر والعرض وعن الجهة والمكان والزمان ، والقائم بنفسه الغني عن غيره ، الواحد الاحد الفرد الصمد الذي لم يلد ولم يولد والمنزه عن المثيل والتشريك والضد والكثرة والتعدد في الذات ، القاهر فوق عباده والقادر الذي لا يعجزه شيء والذي خلق العالم من العدم وصنعه من غير مثال ولم يحتج في صنعه الى مادة يوجد منها ولا الى زمن يوجد فيه ، والمريد الذي لا راد لمشيئته ولا معقب لحكمه وليس عليه أن يختار الاصلح لعباده بل له أن يفعل ما يشاء ويحكم بما يريد ويختار لعباده ما يقتضيه فضله وحكمته دون وجوب شيء عليه ، والعالم بذاته وصفاته وبكل شيء في هذا العالم سواء كان كليا أو جزئيا علما أزليا يختلف عن علم البشر ، والحي الذي لا يموت ولا يلحقه التحلل ولا الفناء ، والسميع البصير الذي لا يعزب عن سمعه أو بصره شيء في الارض أو في السماء ، والمتكلم بكلامه الذاتي الازلي .

وبجانب البحث في صفات الله فان هذا المبحث يشمل عادة كثيرا من الموضوعات الاخرى المتعلقة بأمور العقيدة ، وذلك مثل عقيدة القضاء والقدر وما يتعلق بهما من مشكلات الجبر والاختيار في أفعال العباد . ومثل طبيعة الوحي الالهي والطريقة التي ينزل بها على أنبياء الله ورسله وطبيعة القرآن الكريم والآيات المحكمة والمتشابهة وجوانب الاعجاز فيه ، ومثل عقيدة النبوة والحشر والنشر والحساب والجزاء

والثواب والعقاب في الدار الآخرة ، الى غير ذلك من الامور الايمانية أو العقائدية ذات الصلة المباشرة أو غير المباشرة بصفة من صفات اللـه .

ثانيا : الوجود الانساني والاجتماعي :

والفلسفة الاسلامية كما تهتم بالجانب الالهي فانها تهتم أيضا بالوجود الانساني والاجتماعي أو بطبيعة النفس البشرية وطبيعة الفرد وطبيعة المجتمع وطبيعة العلاقة بينهما ، فهي تبحث في النفس البشرية من حيث كونها جوهرا روحانيا مفارقا للبدن ومخالفا له في طبيعته ، قائما بنفسه ليس هو في موضع ، بسيطا غير مركب ولا يتألف من عناصر مختلفة وبالتالي فهو لا ينحل ولا ينعدم بانعدام البدن، الى غير ذلك من عناصر التصور الاسلامي للنفس البشرية .

كما تبحث الفلسفة في مكونات النفس أو الذات البشرية وابعادها الرئيسية المتمثلة في الروح والجسم والعقل وفي خصائص ووظائف هذه العناصر المختلفة والقدرات الفردية التي تدخل تحت كل منها . كما تبحث أيضا بالاشتراك مع علم النفس وعلم التربية والعلوم الحيوية في طبيعة النمو البشري ومبادئه وعوامله وخصائص كل مظهر من مظاهره ، وفي طبيعة عملية التطبيع الاجتماعي للفرد وفي طبيعة العلاقة التي تربطه أو التي ينبغي أن تربطه بالمجتمع ، وفي طبيعة المجتمع وتكوينه وطبيعة تطوره وتغيره واصلاحه ، الى غير ذلك من المباحث ذات الصلة بطبيعة الفرد أو طبيعة المجتمع وبطبيعة العلاقة بينهما والتي يمكن أن تدخل في نطاق مباحث الفلسفة ، على الاقل في مفهومها الواسع الذي يشمل الفلسفة الاجتماعية .

ثالثا : الوجود المادي :

وبجانب الوجود الالهي والوجود الفردي والاجتماعي البشري فان الفلسفة الاسلامية تناولت بشكل واسع البحث في طبيعة الكون المادي وعناصره ومكوناته وبدايته ونهايته وعلاقته بخالقه وصانعه والسبب الاول في وجوده ، ومدى حاجته الى فاعله أبدا حتى يظل موجودا فهو في حاجة الى موجده الذي هو الله تعالى في بدايته وفي استمراره

وهو مربوط باستمرار بالقوة التي فيه من الله تعالى ، ولولا تلك القوة لما ثبتت محتوياته والاشياء التي يتضمنها طرفة عين . كما تناولت بالبحث أيضا طبيعة الزمان وارتباطه بحركة العالم وأدلة حدوثه بحدوث العالم ، والانواع المختلفة للوجود الحادث وعلاقة الوجود بالماهية من حيث هو عينها أو زائد عليها أو مغاير لها ، والعلاقة بين الوجود والعدم ، والانواع الخمسة للجوهر المتمثلة في الصورة والمادة والمركب من الصورة والمادة أو الجسم والجوهر المجرد عن المادة في ذاته دون فعله والجوهر المجرد عن المادة في ذاته وفعله ، وطبيعة الجوهر الفرد الذي قال به المتكلمون ، ومدى امكانية العلية والسببية وأنواع العلة ونوع العلاقة بين السبب والمسبب في ضوء الايمان بالمعجزة وبالقضاء والقدر ، الى غير ذلك من الموضوعات والامور ذات الصلة بطبيعة الكون المادي والتي تناولها الفلاسفة والمتكلمون الاسلاميون بالدراسة والبحث .

رابعا : المعرفة البشرية :

وبجانب مباحث الوجود بأنواعه المختلفة السالفة الذكر هناك مبحث رئيسي آخر للفلسفة الاسلامية ، وهو مبحث المعرفة الذي يبحث في المعرفة البشرية من حيث طبيعتها ، وامكانية الحصول عليها ، وانواعها ومراتب الشرف فيها ، ومصادرها ، وسبل تكوينها واكتسابها ، ومقاييس أو معايير الصلاح فيها ، الى غير ذلك من الامور التي ترتبط بنظرية المعرفة والتي تناولتها كتب وابحاث الفلسفة الاسلامية بالدراسة والبحث .

خامسا : القيم الخلقية :

والمبحث الخامس للفلسفة الاسلامية هو مبحث الاخلاق الذي يتناول نظرية الاخلاق في الاسلام فيبحث القيم الاخلاقية من حيث طبيعتها ، ومصادر وطريقة تكوينها ، ومدى قابليتها للتطور والتغير ، وطبيعة الحكم الخلقي والالتزام الخلقي والضمير الخلقي والمسؤولية الخلقية والجزاء الخلقي ، ومقاييس العمل الاخلاقي ، الى غير ذلك من الامور التي تدخل في نطاق الفلسفة أو النظرية الخلقية في الاسلام .

ولعلنا اذا تأملنا في هذه المباحث الخمسة نجدها ترجع في حقيقتها الى ثلاثة مباحث رئيسية فقط . هي مبحث الوجود . ومبحث المعرفة . ومبحث القيم . وهي نفس المباحث التي ارجعنا اليها فيما سبق مباحث الفلسفة الغربية .

4 ـ غايات الفلسفة الاسلامية واهدافها العامة :

وفي ضوء التطور التاريخي للفلسفة الاسلامية . وفي ضوء المفهومات والتفسيرات التي ذكرناها لهذه الفلسفة . وفي ضوء موضوع هذه الفلسفة ومباحثها الرئيسية التي اشرنا اليها بايجاز في الفترة السابقة وفي ضوء ما اتيحت لنا فرصة الاطلاع عليه من كتب ورسائل ومقالات وأبحاث في مجالات الفلسفة الاسلامية المختلفة . نستطيع أن نستخلص من كل ذلك أن الفلسفة الاسلامية في مفهومها الواسع الشامل كانت ولا تزال تسعى الى تحقيق الغايات والاهداف العامة التالية :

1) الكشف عن حقائق الوجود والكون والحياة وفهم هذه الحقائق ومعرفة حقائق الموجودات والاشياء كما هي في واقعها بالبراهين العقلية لا بالظن والتقليد ، وتفسير ظواهر الكون والطبيعة باعتبارها آثارا من آثار خلق الله وشواهد صدق على وجوده .

2) معرفة الله ومعرفة افعاله ومخلوقاته من حيث هي أفعاله ومخلوقاته . ولما كانت معرفة الله لا تكتمل الا بالفضيلة فان هدف « معرفة الله » لا بد أن يرتبط بهدف « معرفة الخير » . والمعرفة الحقيقية الشاملة المطلقة لله ولافعاله ومخلوقاته تعتبر شرطا أساسيا لمحبة الله التي يفرضها الدين ويعتبر تحقيقها أيضا غاية من غايات الفلسفة الاسلامية . واذا أحببنا الله أحببنا كل ما أوجده هو من موجودات .

3) معرفة النفس بقدر ما تسمح به الطاقة البشرية وادراك ما لها وما عليها .

4)ـ تقوية الايمان والعقيدة وتأكيد صحة الحقائق التي نزل بها الوحي الالهي والعقائد الايمانية الصحيحة بالدفاع عنها بالبراهين العقلية الدامغة وتزييف كل ما خالفها .

5) التوفيق بين الدين والحكمة أو بين الوحي والعقل باعتبارهما طرفين يعبران عن حقيقة واحدة كل على النحو أو الطريقة الخاصة به ، وازالة ما عسى أن يكون بينهما من خلاف ظاهري .

6 ـ تحقيق السعادة للانسان بما تفرضه من تفكير وتأمل ومجاهدة في سبيل الكشف عن الحقيقة وبما تساعد عليه من تمكين للعقيدة والايمان في النفوس ومن تزكية للنفوس وتحقيق كمالها الروحي والخلقي والعقلي ، وبما تدفع اليه من عمل .

7) اصلاح حياة المجتمع ككل ورفع مستواه الروحي والخلقي والعقلي وتوجيهه نحو العمل والخير .

هذه هي الاهداف العامة الرئيسية التي تسعى الفلسفة الاسلامية بمختلف شعبها ومباحثها الى تحقيقها قد أشرنا اليها في ايجاز ، وقد نزيدها تفصيلا في الفصول اللاحقة من هذا البحث .

5 ـ الخصائص العامة للفلسفة الاسلامية :

وفي ضوء كل ما تقدم بحثه ونقاشه في هذا الفصل وفي ضوء ما كتب عن الفلسفة الاسلامية في اطارها العام وأتيحت لنا فرصة الاطلاع عليه نستطيع أن نستخلص الخصائص العامة التالية للفلسفة الاسلامية :

أولا : ان المتعمق في دراسة الفلسفة الاسلامية يدرك أنها استمدت جل أصولها وقواعدها وحقائقها من الاسلام نفسه . فهي في الوقت الذي تأثرت فيه بالفلسفة اليونانية عامة وبفلسفة أفلاطون وأرسطو خاصة وبكثير من عناصر الثقافة الفارسية والهندية وبثقافات الشعوب الاخرى التي أتيح للمسلمين الاحتكاك مع شعوبها في ظروف الحرب والسلم أو الاتصال بها عن طريق الوسائل المكتوبة ـ فانها استمدت جل أصولها وقواعدها وحقائقها وموضوعاتها ومشكلاتها واهتماماتها واتجاهاتها من القرآن الكريم ومن السنة النبوية الشريفة اللذين رفعا ـ في أكثر من مناسبة ـ من شأن العقل ودعوا الى تحريره والاحتكام اليه في كثير من أمور الحياة والى النظر والتأمل والتفكير العقلي الموضوعي النزيه ونعيا التقاليد الجامدة والمعتقدات الموروثة والجهل

والاكراه في الدين ، كما استمدت عناصرها ومقوماتها من الثقافة الاسلامية أو الحضارة الاسلامية ككل ومن اجتهادات وأفكار مفكري الاسلام وعلمائهم .

يقول الدكتور محمد عبد الرحمن مرحبا في هذا الصدد ما يحسن أن نورد جزءا منه :

« ولئن نفذت الى الثقافة الاسلامية تيارات مختلفة اجتمعت فيها وتفاعلت ، الا أنها مع ذلك أنبتت نباتا جديدا طيبا لا هو باليوناني ولا هو بالفارسي ولا هو بالهندي . انه نبات عربي اسلامي له طابعه الخاص الذي لا يقلل من شأنه أنه يسير في تيار الفكر اليوناني أو الفارسي أو الهندي ، لان الفلاسفة الاسلاميين يخالفون الفلاسفة اليونان في المفاهيم والادلة والغاية . وليس هذا الخلاف من وجهة نظر الدين وحده ، بل هو في بعض المسائل الكبرى خلاف عقلي فلسفي من الطراز الاول ...

وكيفما كانت الافكار الاجنبية التي تسربت الى المسلمين فانهم قد استطاعوا أن يخلقوا بيئة عقلية خاصة بهم وينشئوا لانفسهم حياة فكرية مستقلة ليست هي حياة اليونان أو الفرس أو الهنود . انها شيء من ذلك ولكنها أيضا شيء فوق ذلك ، فيها من تلك الحيوات بمقدار ما في الشجرة من البذرة ، ثمّ فيها بعد ذلك وقبل ذلك مجموعة من الطاقات والقوى والمواهب الذاتية التي تغذوها وتمدها بالنسغ حتى غدت دوحة وارفة الظل ، طيبة الثمر ، تؤتي اكلها كل حين .

ولا غرو في ذلك ، فالفلسفة الاسلامية ورغم اعتمادها على الفلسفة اليونانية ، ومع أنها تسير في تيارات التراث اليوناني ، غير أنها جاءت لتحل مجموعة من المشكلات تبدت للمسلمين في اطار يتألف من عوامل عرف اليونان بعضها ولم يعرفوا بعضها الآخر ، كما أن الفلسفة الاسلامية أيضا قد عنيت بتعليل عدد من القضايا نبتت في جو الاسلام وفي زمن اختلفت فيه المثل والقيم والمسؤوليات والآمال عما كانت عليه في أيام اليونان .

كل ذلك من شأنه أن يغذي الشجرة الباسقة الجديدة ويرتفع بها في عنان السماء ... (41)

ثانيا : بما أن التفكير الاسلامي ارتبط في مرحلة نشأته بالشكل المنهجي المنظم وفي مرحلة ازدهاره بحركة فكرية كبرى كان لها تأثير في تلوينه وتوجيهه ، وهي حركة النقل والترجمة من التراث الفلسفي اليوناني القديم ومن تراث الثقافات القديمة الاخرى وعلى الاخص الفارسية والهندية منها ـ الى اللغة العربية ، فان من واجبنا ان نقول عن هذه الحركة انها كانت مدفوعة بدوافع اسلامية ونابعة عن حاجات حقيقية للثقافة الاسلامية وللمجتمع الاسلامي في حينها . فقد جاءت هذه الحركة متمشية مع روح الدين الذي يدعو الى طلب العلم والمعرفة ويعتبر هذا الطلب فريضة على كل مسلم ومسلمة شعاره في ذلك الاثر الكريم « الحكمة ضالة المؤمن ، أينما وجدها التقطها » . واذا كانت حركة الترجمة الى العربية قد بدأت بترجمة كتب الحكمة العمليه من طب وكيمياء ورياضيات وفلك وما الى ذلك من العلوم وبترجمة كتب المنطق ، فان هذه البداية على هذا النحو كانت هي الاخرى متمشية مع تعاليم الدين الاسلامي وحاجات المجتمع الاسلامي والثقافة الاسلامية . فالاسلام الذي يدعو نبيه الكريم محمد صلى الله عليه وسلم بالتداوي عندما يقول : « يا عباد الله تداووا ، فأن الله عز وجل لم يضع داء الا وضع له دواء الا واحدا وهو الهرم » ، والذي يدعو الى ضبط مواعيد الصلاة ومواعيد العبادات الدينية الاخرى ، والى تنظيم شؤون الدولة وضبط شؤونها الادارية والمالية والى البناء والعمران ، والى القوة في جميع مظاهرها . والى تنظيم البحوث العلمية وتمحيص ما يتم استنباطه من معارف وحقائق دينية ولغوية وعقلية وتصنيف وتبويب هذه الامور بدقة ومنطقية ، والى النظر العقلي المنظم والى مقارعة الحجة بالحجة والمجادلة بالتي هي أحسن والى مخاطبة الناس على قدر عقولهم ومستوياتهم العقلية

(41) نفس المرجع السابق ، ص 352 ـ 360 .
ينظر أيضا : عبد الحليم محمود ، التفكير الفلسفي في الاسلام ، القاهرة : مكتبة الانجلو المصرية ، 1964 ، ص 226 ، 254 .

والثقافية ـ فانه لا يتنافى مع ترجمة التراث المتعلق بتلك العلوم العملية والمنطقية من اية لغة ومن اية ثقافة اخرى . ولهذا بدأ المسلمون بترجمة ما يتعلق بهذه العلوم . وعندما تحقق لهم نضج فكري أكثر وزاد تعقد الحضارة والثقافة والحياة عندهم ، واتسعت رقعة ملكهم ، ودخل في الاسلام شعوب كثيرة من خلفيات ثقافية مختلفة ، وحلت الدولة العباسية بما لها من اتجاهات محل الدولة الاموية ، وحدث الانقسام الفكري والسياسي والعقائدي بين المسلمين فأخذ المسلمون في ترجمة كتب الالهيات والاخلاق . وكان هذا التحول على وجه التحديد في عهد الخليفة العباسي المأمون واذا كان المسلمون لم يهتموا بترجمة الكتب الادبية من شعر وغيره فان ذلك يرجع الى اعتزازهم بتراثهم الادبي وبفصاحتهم وجمال لغتهم وحسن بيانهم (42) .

ثالثا : وأهم خاصية للفلسفة الاسلامية ـ في مجال مفهومها ـ هو ما ارتبط بها منذ نشأتها حتى يومنا هذا من نزعة توفيقية بين الفلسفة والدين أو بين العقل والنقل أو بين العقل والوحي . فقد ظلت مشكلة أو قضية أو نزعة التوفيق هذه بين الفلسفة والدين من أهم مشكلات وقضايا ونزعات الفلسفة الاسلامية عبر تاريخها الطويل ، وكانت على الدوام من أهم المشكلات التي اهتم بها الفلاسفة المفكرون الاسلاميون واظهروا فيها أصالتهم وابتكاراتهم الفكرية .

والفلاسفة والمفكرون الاسلاميون في جهودهم ومحاولاتهم التي بذلوها في سبيل التوفيق بين الفلسفة والدين كانوا مدفوعين بعدة دوافع ، قد يكون من أهمها ، ـ في نظرنا ـ قناعتهم واحساسهم بالعلاقة الوثيقة والرابطة القوية بين الفلسفة والدين . فقد نشأت الفلسفة الاسلامية في كنف الدين الاسلامي وفي ظل حضارته وجندت نفسها للدفاع عن عقائده وتدعيمها بالادلة والبراهين العقلية المقنعة وللتفلسف في احكامه وتشريعاته . وكانت نظرة الفلاسفة الاسلاميين على الدوام الى المشكلة الدينية على أنها داخلة في صميم الدراسة الفلسفية وأن فلسفة الدين هي جزء لا يتجزأ من التفكير الفلسفي بمعناه الواسع

(42) ينظر : محمد عبد الرحمن مرحبا ، من الفلسفة اليونانية الى الفلسفة الاسلامية ، ص 290 ـ 335 .

الشامل . وقد ادرك الكثير منهم التشابه الكبير بين الدين والفلسفة في موضوعاتهما وغاياتهما فكلاهما يهتم بالمبادىء القصوى للموجودات ويرمي الى تحقيق السعادة من طريق الاعتقاد الحق وعمل الخير . يقول ابن رشد في تأكيد هذا التشابه في كتابه : « فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال » : « وينبغي أن تعلم أن مقصود الشرع انما هو تعليم العلم الحق والعمل الحق ، والعلم الحق هو معرفة الله تعالى وسائر الموجودات على ما هي عليه ، وبخاصة الشريفة منها ، ومعرفة السعادة الاخروية والشقاء الاخروي ، والعمل الحق هو امتثال الافعال التي تفيد السعادة وتجنب الافعال التي تفيد الشقاء . والمعرفة بهذه الافعال هو الذي يسمى العلم العملي » . (43)

وهذا ما أكده الفارابي أيضا في كتابه : « تحصيل السعادة » عندما قال : « فالملة محاكية للفلسفة عندهم ، وهما تشتملان على موضوعات بأعيانها ، وكلاهما تعطي المبادىء القصوى للموجودات ، وتعطيان الغاية القصوى لاجلها كون الانسان ، وهي السعادة القصوى والغاية القصوى في كل واحد من الموجودات الاخر ... وكل ما تعطي الفلسفة فيه البراهين اليقينية فان الملة تعطي فيه الاقناعات » . (44)

وبجانب قناعتهم بالعلاقة الوثيقة بين الدين والفلسفة هناك أمور أخرى دفعتهم الى التوفيق بين الدين والفلسفة ، قد يكون من بينها احساسهم بالقلق والخوف من رجال الدين ومن يتأثرون بهم من العامة وأمثالهم ومن بعض الحكام الذين أظهروا عداء للتفكير الفلسفي ، وذلك من أمثال الخليفة العباسي المتوكل الذي جاء للحكم في عام 232 هـ = 847 م وحكام المرابطين والموحدين وغيرهم .

ومن هذه الامور أيضا فهم الفلاسفة الاسلاميين لروح الاسلام وتعاليمه « التي تدعو للأخذ بالوسط في كل الامور ، وتوجب الاصلاح بين المتخاصمين ، والتوفيق بين الاطراف المتنافرة ، وان الذي درس تاريخ الاسلام ، وخاصة الناحية العلمية منه ، نقول : ان الذي

---

(43) ، (44) نقلا عن : مصطفى عبد الرازق ، تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية . (الطبعة الثالثة) ، 77 — 78 .

يفهم روح الاسلام ودرس تاريخ العلوم الاسلاميه ، يرى بصفه عامه ان روح التوفيق كانت طابعا للمسلمين في كثير من نواحي التفكير . » (45)

وقد زادت حاجة الفلاسفه الاسلاميين لهذا التوفيق بين الفلسفه والدين بعد ان شنت عليهم الحملات الشديده من الفقهاء والمتكلمين والمتصوفه . وكان اشد هذه الحملات واقساها هي الحمله التي قاد لواءها الامام ابو حامد الغزالي .

ولهذه الامور كلها فقد انطلق الفلاسفه الاسلاميون في توفيقهم بين الفلسفة والدين في كل ما يبدو فيه ان هناك خلافا ـ بحسب الظاهر ـ بين الدين والفلسفة . وكانوا لتبرير حركتهم التوفيقية هذه يقسمون الناس الى عامة والـــى خاصة . ولكل منهمـــا لهـــا طريمها في الفهم والتصديق والاستدلال . مما ينفع لاحداهما قد لا ينفع للاخرى . كما كانوا يجعلون للشريعة ـ تبعا لذلك ـ معاني ظاهرة للعامة وأخرى باطنة للخاصة واوجبوا تأويل نصوص الشريعة التي يخالف ظاهرها العقـــل .

ونحن اذا ما رجعنا الى المعتقدات الفلسفية التي حاول الفلاسفة الاسلاميون من أمثال الفارابي وابن سينا وابن رشد التوفيق بينها وبين العقائد التي جاء بها الدين الاسلامي في صريح نصوصه ، والى النصوص الدينية التي حاولوا تأويلها وحملها على غير ظاهرها ليتحقق لهما ما أرادوا من التوفيق ـ فاننا نجد أن هؤلاء الفلاسفة قد أصابوا أحيانا وأخطأوا أحيانا أخرى . فقد أصابو في تقريب الدين من الفلسفة ، وفي ابراز الجوانب الفكرية في القرآن الكريم ، وفي اعطاء النصوص الدينية سندا من العقل بجانب سندها من الوحي ، وفي الدفاع عن العقائد الدينية بأدلة عقلية ، وفي تأكيدهم امكانية الجمع بين التفلسف الصادق والتدين العميق ، ولكنهم في الوقت نفسه أخطأوا في مبالغتهم في شأن العقل وفي شأن التفلسف لدرجة الاكتفاء بالعقل هاديا واتخاذه قائدا بدلا من الدين . وفي هذا قلب للأوضاع

---

(45) محمد يوسف موسى ، بين الدين والفلسفه في رأي ابن راشد وفلاسفة العصر الوسيط . ص 46 .

وانحراف عن الصراط المستقيم . كما أخطأوا أيضا في عدم مراعاتهم للفروق الواضحة بين الفلسفة والدين من حيث الطبيعة والاصل والغاية والوسيلة وفي اعتبارهم ما جاءت به الفلسفة اليونانية بالنسبة لحدوث العالم وصفات الصانع القديم وحشر الاجساد وما الى ذلك من المسائل أمرا يقتضيه العقل ويجب تأويل النصوص الدينية لتتفق معه . وفاتهم أنه مهما كان بين الفلسفة والدين من تشابه ومن صلات وثيقة فانهما يختلفان في مصدرهما وغايتهما . ففي الوقت الذي نجد فيه أن المصدر الاساسي للفلسفة هو العقل وأن غايتها الاساسية هي الوصول الى الحقيقة فاننا نجد أن مصدر الدين هو الوحي وأن غايته هي الطاعة والتقوى ولهذا الاختلاف بين الفلسفة والدين فانه يجب عدم الخلط بينهما .

ومن واجب المسلم ان يعتبر الدين مصدره الاساسي وهاديه الاول في العقائد الخاصة بالله سبحانه وتعالى وبرسله صلوات الله وسلامة عليهم وباليوم الآخر وبالغيب الالهي على وجه العموم . وفي مسائل الاخلاق ، أي الخير والفضيلة وما ينبغي أن يكون عليه السلوك الانساني ليكون الشخص صالحا ، وفي مسائل التشريع الذي ينتظم به المجتمع وتسعد به الانسانية .
أما فيما يتعلق بأمور الكون والطبيعة فانه للمسلم أن يدرسها بعقله . (46)

رابعا : والفلسفة الاسلامية كما تمتاز بارتباطها بالدين وتعلقها بالقرآن الكريم واحترامها للعقائد الدينية وتأكيدها للقيم الروحية ، وبنزعتها التوفيقية بين العقل والدين أو العقل والوحي ، فانها تمتاز أيضا بالنسبة لطبيعتها وموضوعها ومنهج بحثها بكثير من الخصائص العامة الاخرى التي يعتبر كثير منها خصائص للفلسفة بصورة عامة وليست خاصة بالفلسفة بصورة عامة ، وقد سبق لنا ذكر بعضها كخصائص عامة للفلسفة الغربية . ومن هذه الخصائص اهتمامها بالحقائق الكبرى للكون والحياة وبدراسة العالم في كلياته لا في

(46) ينظر عبد الحليم محمود ، الاسلام والعقل . ص 7 — 22 .

جزئياته . ونظرتها الواسعة الشاملة لكافة معضلات الكون والحياة ، وتأكيدها للاجتهاد واستخدام الرأي والقياس حتى في الامور التشريعية ولروح النقد النزيه والبحث الاصيل والفكر المستقل والحوار الهادي، وروح التساؤل المستمر والتعمق في بحث العلل والاسباب التي تكمن وراء الظواهر . فالفلسفة الاسلامية ، كأية فلسفة أخرى تتجاوز التقرير الى تفسير كينونة الاشياء وعلة وجودها والغاية منها . وهي لا تسلم بشيء الا اذا سلم به العقل وأدى اليه البرهان . والفلسفة الاسلامية كغيرها من الفلسفات ترتبط بالبيئة المحيطة بها وبالحوادث والتيارات والاتجاهات الاجتماعية والسياسية والدينية والاقتصادية السائدة في عصرها . » فالفلسفة الاسلامية ونمط التفكير الاسلامي وطريقة المسلمين في حل مشاكلهم ومعضلات حياتهم كانت تعبيرا صادقا عن الحياة العقلية للمسلمين في القرون الوسطى ورؤاهم الشاملة للوجود والحياة والمصير الانساني . فلقد استطاع فلاسفتهم وعلماؤهم ومفكروهم أن يؤثروا في حياة أمتهم وشعوبهم وأن يخلقوا بيئة عقلية خاصة بهم وأجواء فكرية لا معنى لها الا بالنسبة اليهم ولا مندوحة لدارس القرون الوسطى من تعمقها والاحاطة بها ... اننا اذا نظرنا اليها اليوم بمعايير عصرنا وثقافتنا وجدنا انها في كثير من جوانبها بضاعة مزجاة وأنها لا تخلو من السذاجة ... ولكن حسبها أنها كانت في يوم من الايام تجعل للحياة معنى وغاية وانها كانت تلك الحلقة الضرورية في تطور المعرفة الانسانية حتى بلغت مبلغها اليوم .

فلا نطلب من القوم اذن أن يجيبوا عن الاسئلة التي تطرح علينا اليوم ولا أن يقدموا لنا حلولا للمعضلات والمشاكل التي تواجهنا . فقد كان لهم من المشاكل والمعضلات ما يغنيهم ، كما طرح عليهم من الاسئلة ما يكفيهم ...

ان الاعتراضات التي يوجهها الفكر المعاصر لليونان ثم للعرب من بعدهم لا يقلل أبدا من فضل اليونان والعرب على الانسانية جمعاء ولا من الاحترام الذي نكنه لهم . فليس المهم في تاريخ الفلسفة أن نقبل آراء أفلاطون وأرسطو والفارابي وابن سينا وابن رشد ... فهذا أهون الاشياء ، وانما المهم أن نقرأ آثارهم ونفهمها وننقدها . وما

أكثر ما نرفض من آرائهم ، ولكن ما أعظم ما يبقى من هذه الآراء بعد غربلتها واستبعاد ما ينبغي استبعاده منها . فأما الزبد فيذهب جفاء وأما ما ينفع الناس فيمكث في الارض . وهذا الذي يمكث في الارض بعد عملية التنخل والغربلة هو على قلته عميق الدلالة كبير المغزى فليس على النوابغ بأس الا نقبل منهم كل ما خلفوا لنا ، وانما علينا نحن كل البأس ألا نقرأهم وألا نستنطق آثارهم ، وأن نزري بهم ونستخف بجهودهم ، لا لشيء الا لأنهم يخالفوننا في طرق البحث وأساليب التفكير والنظر ، وبالتالي أن نتعامى عن العبء الذي حملوه والدور الذي قاموا به في توعية جيلهم ومجتمعهم وفي تبديد الظلام من حولهم ، ثم في تطور المعرفة الانسانية واغناء مضمونها وزيادة ما فيها من خصب وثراء (47) .

خامسا : والفلسفة الاسلامية في غاياتها تؤكد الغايات ذات الصلة بالكشف عن حقائق الوجود وفهم حقائق الكون والحياة بقدر ما تسمح به الطاقة البشرية ، والكشف عن الاله ثم الاتصال به ، وتحقيق معرفة الله حق معرفته ومعرفة أفعاله ومخلوقاته ومعرفة الانسان لنفسه ، وتقوية العقيدة وازالة ما يحوم حولها من شبهات ، واحلال الايمان الواعي مكان الايمان الموروث ، وازالة الخواء واليأس في حياة الانسان واعادة الثقة والامن والطمأنينة الى نفسه وتزويده بالغذاء الروحي والفكري ، وايقاظ الوعي الانساني في النفوس ، وتحقيق الاخاء الانساني والتعاون والتفاهم بين بني البشر ، والتمهيد لنهضة علمية هادفة وناجحة ، حيث أنه لا وجود ولا معنى لعلم بدون فلسفة ، الى غير ذلك من الغايات والاهداف التي تسعى كل فلسفة صالحة الى تحقيقها والتي نرى ضرورة اعتبارها غايات للفلسفة الاسلامية باعتبارها فلسفة انسانية شاملة .

هذه أهم خصائص الفلسفة الاسلامية العامة قد أجملناها وأوجزنا القول فيها في هذه الفقرة من هذا الفصل ، وسيأتي لنا المزيد من القول عن هذه الخصائص عندما نتحدث عن مباحث الفلسفة الاسلامية في الفصول اللاحقة من هذا البحث .

---

(47) محمد عبد الرحمن مرحبا ، من الفلسفة اليونانية الى الفلسفة الاسلامية . ص 43 — 44 .

الفصل الثالث

مفهوم الإنسان في الإسلام

مقدمة :

بعد أن تحدثنا في الفصلين السابقين عن الفلسفة العامة الغربية والاسلامية من حيث نشأتهما وتطورهما ومفهومهما وموضوعهما وغاياتهما وخصائصهما العامة فانه يجدر بنا أن نتحدث في هذا الفصل عن جانب من فلسفة الوجود في الاسلام وهو الجانب المتعلق بفلسفة الوجود الانساني او بمفهوم الانسان في الاسلام أو في الفلسفة الاسلامية .

وفي حديثنا عن هذا الجانب من فلسفة الوجود في الاسلام سنقتصر على مناقشة النقطتين التاليتين :

1 ـ مفهوم الانسان في الاسلام .
2 ـ خصائص الانسان حسب المفهوم الاسلامي .

1 ـ مفهوم الانسان في الاسلام :

فاذا ما أخذنا النقطة الاولى وحاولنا أن نتصفح كتب الفلسفة والعلوم المختلفة لنقف على ما تضمنته من تعريفات وتفسيرات مختلفة فاننا نجد في هذه الكتب العديد من التعريفات والتفسيرات للانسان التي لا تتنافى مع روح الاسلام ولا يوجد في الاسلام ما يمنع من تبنيها وقبولها . من هذه التعريفات أو التفسيرات ما ذهب اليه

الفلاسفة من أن الانسان حيوان ناطق ، أو هو الحيوان المتميز بالعقل ، او هو الحيوان المفكر ، او القادر على الادراك المجرد ، او القادر على الرمز ، وما ذهب اليه علماء الدين والاخلاق من ان الانسان هو الحيوان المتدين ، أو ذو النزعة نحو الايمان بالغيب ، او هو الحيوان الذى يستطيع أن يميز بين الحلال والحرام ويعرف الخبيث من الطيب أو هو الحيوان الاخلاقي أو ذو النزعة الاخلاقية والقادرة على السيطرة على نزواته وشهواته ، أو هو الحيوان ذو الافعال الارادية ، او المخلوق المسؤول ، وما ذهب اليه علماء الاجتماع وتاريخ الحضارات وعلماء الاقتصاد من أن الانسان حيوان اجتماعي أو مدني بطبعه ، أو هو الحيوان ذو الاستعداد لصنع الثقافة والحضارة ، أو هو الحيوان المتميز بطموحه ومغامرته واهتمامه بالمستقبل وبحبه للسيطرة والتملك ، الى غير ذلك من التعريفات والتفسيرات التي تضمنتها كتب الفلسفة والعلوم المختلفة للانسان

ولعلنا اذا تأملنا في هذه التعريفات جميعا فاننا نجد ان غالبها ناقص لا يتضمن كل خصائص ومميزات الانسان ، كما نجد انها متأثرة بالتخصصات العلمية للقائلين بها ، والتعريف الوحيد الذي يمكن أن نعتبره جامعا مانعا على حد تعبير المناطقة ـ هو التعريف الاول من تلك التعريفات السابقة ، وهو تعريف الانسان بأنه « حيوان ناطق » . فهذا التعريف من نوع التعريف بالحد الذي يتكون من الجنس والفصل القريبين والذي يعتبر ارقى انواع التعريفات لما يمتاز به من الجمع والمنع ، اي الجمع لكل افراد الانسان والمنع لاي كائن غير الانسان من الدخول فيه . ونحن اذا ما توسعنا في فهمنا لهذا التعريف ولخاصية النطق او الكلام بالذات التي تمثل الركن الثاني فيه فاننا نجده يتضمن كل الخصائص والصفات التي تضمنتها التعريفات الاخرى . فان الذي يعنيه الفلاسفة من « النطق » في هذا التعريف هو العقل والكلام والتفكير وليس مجرد التعبير . وكل النزعات أو الخصائص التي تضمنتها التعريفات الاخرى مرتبطة بطريقة أو بأخرى بخاصية العقل والتفكير .

وقد تناول علماء النفس المحدثون هذه الخصائص او النزعات الفطرية او التي تكاد تكون فطرية لتأصلها في الطبيعة الانسانية بحكم الوراثة

أو العادة الثابتة الراسخة . وقد اختلف العلماء في تسمية هذه النزعات الفطرية فسماها بعضهم بالغرائز ، وسماها بعض آخر بالميول الفطرية وسماها آخرون بالحاجات ، وسماها غيرهم بالحوافز أو الرغبات ، أو وحدات العمل النفسي . ولعل أشمل وأدق الاسماء التي اطلقت على هذه النزعات الفطرية هو اسم الدوافع الفطرية . وقد اختلف علماء النفس في عدد هذه الغرائز أو الدوافع فارتفع بها بعضهم الى ثمان واربعين غريزة ونزل بها بعض آخر الى غريزتين رئيسيتين .

ويعرف « ماك دوجل » الغريزة أو الدافع الفطري « بأنها استعداد جسمي مركب موروث يدفع صاحبه الى أن ينتبه الى موضوع معين وان يشعر بشعور معين . وأن ينزع نزوعا خاصا » . ويرى بعض القائلين بهذه الميول أو الحوافز الفطرية أنها « موروثة سابقة على كل خبرة واكتساب وعامة ، وهي تفسر الدوافع المستقلة ، وهي موجودة عند الجنس البشري برمته بغض النظر عن حضارته » ... وهذه الحوافز أو الدوافع الفطرية تصاحب عند تحركها بنشاط انفعالي معبن يحدد السلوك ويوجهه وجهة معينة ، ويظل السلوك موجها نحو هذا الغرض حتى يتغلب على هذا الموقف الخارجي الذي سبب حالة التوتر عند الكائن الحي كي يحقق التوازن بين الكائن الحي والبيئة الخارجية أو مجاله السلوكي .

وهذه الدوافع الفطرية ليست على مدى واحد من القوة والضعف عند جميع الافراد ، ومجال الفروق الفردية فيها قوي ، بمعنى أن الافراد يختلفون في مدى قوة الدوافع الفطرية ، ولا شك أن هذا الخلاف يؤثر في أنماط سلوكهم في حياتهم اليومية . كما ان قدرة الانسان العقلية وذكاءه وعملياته العقلية العليا تتدخل في تعديل اساليب النشاط الغريزي وفي تكاملها ، وما يثير نشاطها انفعاليا معينا ، ليس عبارة عن مثير محدد او مجموعة من المنبهات الثابتة ، بل بالاحرى موقف يسبب حالة توتر بين الكائن الحي وبيئته الخارجية ، وبالتالي ان تأثير البيئة على الدوافع الفطرية تأثير مبكر وانه ليس من السهل رسم الحدود الفاصلة بين ما يعود الى البيئة وما يعود الى الوراثة عند الكبار ...

ويمكن ان نميز في الدوافع الفطرية بين نوعين رئيسيين :

الحاجات الفسيولوجية ، والحاجات النفسية ، وهذه تشمل الحاجات الاجتماعية ، وحاجات الذات أو الحاجات التي تساعد على تكامل الذات .

والحاجات الفسيولوجية هي التي تتعلق بدوافع الانسان الفسيولوجية وهي تهدف في اساسها الى تحقيق التوازن الفسيولوجي عند الانسان ، كالحاجة للهواء والطعام والسوائل والكساء الكافي لحفظ حرارة الجسم ، والحرمان من هذه الحاجات لمدة طويلة يهدد حياة الانسان بخطر الموت ، وكذلك الامر الى الاخراج ... ومن الحاجات الفسيولوجية كذلك ، الحاجة للنشاط والراحة ، ...

والنوع الثاني من الحاجات هو الحاجات النفسية ، وهذه تشمل الحاجة لان يحب وأن يحب ، والحاجة الى ان ينتمي الى مجموعة معينة ، (والحاجة الى الامن والاطمئنان ، والحاجة الى التقدير وما الى ذلك) » ....(1)

واذا رجعنا الى كتابات القائلين بالغرائز والذين يفضلون اطلاق كلمة « الغرائز » على تلك الدوافع الفطرية فاننا نجدهم يذكرون من بين الغرائز التي توجد في الانسان غريزة البحث عن الطعام والشراب والهواء والكساء والمأوى ، وغريزة حب التملك او الاقتناء والادخار ، وغريزة المقاتلة ، وغريزة الخوف والهرب ، وغريزة الجنس والتناسل ، وغريزة الابوة والامومة ، وغريزة حب الظهور والاستعلاء وحب الثناء ، وغريزة حب الاستطلاع ، وغريزة التقليد والمحاكاة ، وغريزة الاجتماع ، وغريزة التدين ، وما الى ذلك من الغرائز التي يعتبرونها اسس السلوك البشري . وهم بالرغم من ايمانهم بفطيرتها فانهم يعترفون بامكانية تعديلها وتقويمها بتأثير البيئة الخارجية وشروطها وعواملها المختلفة التي من أعمها وأبرزها التربية .

ونحن اذا ما تركنا كتب تلك العلوم المختلفة ورجعنا الى تراثنا لاسلامي الخالد المتمثل في كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم

---

(1) احمد زكي صالح . الخدمه النفسيه في التجاره وادارة الاعمال . القاهرة : دار النهضة العربية 1961 . ص 96 ـ 102 .

وما تركه السلف الصالح من علمائنا ومربينا وفلاسفتنا المسلمين ، فاننا لا نجد في هذا التراث ما يتعارض مع ما اشرنا اليه من تلك التعريفات المختلفة للانسان ولا مع ما ذكرناه من تلك الدوافع او الغرائز الفطرية ، بل على العكس من ذلك نجد فيه ما يؤيدها ويدعمها . ومن ثم فانه ليس هناك ما يمنع في الاسلام من قبول تلك التعريفات جميعا أو من الاتيان بتعريف واحد يشمل العناصر الاساسية التي اشتملت عليها التعريفات جميعا . فانه من الممكن تعريف الانسان في ظل تراث الاسلام وتعاليمه بأنه الحيوان المتميز بالعقل والروح ، والقادر على التفكير المجرد وعلى استخدام الرموز المختلفة ، وذو النزعة الطبيعية نحو الاجتماع والقادر على صنع الثقافة وبناء الحضارة ، والمتميز بطموحه ومغامرته واهتمامه بالمستقبل وبحبه للتملك ، وذو النزعة الطبيعية نحو التدين والتفكير الميتافيزيقي ، وذو النزعة الاخلاقية ، القادر على تنظيم دوافعه وشهواته وضبط غرائزه والذي يتطلع دائما الى ما ينبغي أن يكون وذو الارادة .

ولا يوجد في الاسلام ما يمنع من القول بتلك الغرائز الدوافع أو الفطرية التي سبقت الاشارة الى بعضها ، بل على العكس من ذلك توجد كثير من الآيات الكريمة والاحاديث النبوية الشريفة التي يمكن أن تعتبر من قريب أو بعيد بيانا لتلك الغرائز أو الدوافع الفطرية والتي سنشير الى بعض منها في حديثنا التالي عن خصائص الانسان في ضوء المفهوم الاسلامي له .

2 ـ : خصائص الانسان حسب المفهوم الاسلامي :

ونحن اذا ما تأملنا في التعريف الاخير الذي اتينا به للانسان وحاولنا تحليله الى مكوناته وعناصره الاساسية التي تتفق في نظرنا مع روح الاسلام ، واذا ما رجعنا الى الآيات الكريمة والاحاديث النبوية الشريفة التي فيها ذكر لخصائص الانسان وطباعه وغرائزه ونزعاته وميوله صراحة أو ضمنا ، واذا ما رجعنا الى تعريفات الفلاسفة والمتكلمين الاسلاميين للانسان ولمناقشاتهم الدقيقة القيمة حول طبيعته فانه يمكننا ان نستخلص من كل ذلك الخصائص التالية للانسان :

الخاصية الاولى : خلق الانسان من طين على شكل متميز يدل على عظمة الخالق وكمال قدرته ، ويذكر الانسان منذ بداية تكوينه بنعم الله التي لا تحصى عليه وبالعلاقة الوثيقة التي تربط بينه وبين الطبيعة المحيطة به .

وفي القرآن الكريم العديد من الآيات التي تحدثت عن قصة خلق الانسان وتكوينه نذكر منها على سبيل المثال :

قوله تعالى : « يا ايها الناس ان كنتم في ريب من البعث فانا خلقناكم من تراب ... » الآية (سورة الحج : 5)

وقوله تعالى : « والله خلقكم من تراب ... » الآية (سورة فاطر : 11)

وقوله تعالى : « انمثل عيسى عند الله كمثل آدم ، خلقه من تراب ، ثم قال له كن فيكون » الآية (آل عمران : 59)

وقوله تعالى : « هو الذي خلقكم من طين ثم قضى اجلا ، واجل مسمى عنده ثم انتم تمترون » (الانعام : 2)

وقوله تعالى : » الذي أحسن كل شيء خلقه وبدأ خلق الانسان من من طين ، ثم جعل نسله من سلالة من ماء مهين ، ثم سواه ونفخ فيه من روحه (سورة السجدة : 7 ، 8)

وقوله تعالى « واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا الا ابليس قال اسجد لمن خلقت طينا » (الاسراء : 61)

وقوله تعالى : « انا خلقناهم من طين لازب » (الصافات : 11)

وقوله تعالى : « ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين » (المؤمنون : 12)

وقوله تعالى : « ولقد خلقنا الانسان من صلصال من حمأ مسنون » (الحجر : 26)

وقوله تعالى : « خلق الانسان من صلصال كالفخار ، وخلق الجان من مارج من نار » (الرحمن : 14 ، 15)

وقوله تعالى : « فلينظر الانسان مم خلق ؟ خلق من ماء دافق ، يخرج من بين الصلب والترائب » (الطارق : 5 ـ 7)

الى غير ذلك من الآيات الكريمة التي تعرضت لقصة خلق الانسان وخلق نسله من بعده ، ولا داعي للاطالة بذكرها .

وقد يبدو للبعض أن عبارات القرآن قد اختلفت في صفة خلق الانسان الذي هو آدم عليه السلام ، حيث ذكرت آية أنه خلق « من تراب » ، وذكرت أخرى أنه خلق « من طين » ، وذكرت اخرى انه خلق « من طين لازب » ، وذكرت أخرى انه من « سلالة » ، وذكرت اخرى انه « من حماء مسنون » وذكرت أخرى أنه « من صلصال كالفخار » وذكرت أخرى أنه من مـاء دافق » . ولكن الفاهم لكتاب الله تعالى الناظر الى هذا الكتاب على أنه كل متكامل يخصص بعضه ما في البعض الآخر من عموم ويقيد بعضه ما في بعض الآخر من اطلاق يدرك أن ذلك الاختلاف الذي قد يبدو للبعض لا يعدو أن يكون اختلافا ظاهريا . يقول الامام أحمد بن حنبل (المتوفى 241 هـ / 855 م) في هذا الصدد :

« شكوا ـ اي الزنادقة ـ وقالوا هذا ملابسة ينقض بعضه بعضا ... نقول : هذا بدء خلق آدم ، خلقه الله اول بدء من تراب ، ثم من طينة حمراء وسوداء وبيضاء ، من طينة طيبة وسبخة ، فكذلك ذريته طيب وخبيث أسود وأحمر وأبيض . ثم بل ذلك التراب فصار طينا فذلك قوله « من طين » ، فلما لصق الطين بعضه ببعض صار طينا لازبا ـ يعني لاصقا . ثم « من سلالة من طين » ، يقول : مثل الطين اذا عصر انسل من بين الاصابع ، ثم نتن فصار حمأ مسنونا (أسود متغيرا) ، فخلق من الحمأ ، فلما جف صار صلصالا كالفخار يقول : اي صار له صلصلة الفخار ، له دوى كدوى الفخار

فهذا بيان خلق آدم . واما قوله : « من سلالة من ماء مهين » فهذا بدء خلق ذريته من سلالة ـ يعني النطفة اذا انسلت من الرجل فذلك قوله « من ماء » يعني النطفة . « مهين » يعني ضعيف ... فهذا ما شكت فيه الزنادقة » (2)

ومما يمكن ان يقارن بالانسان في مسألة الخلق هم الملائكة والجن ،

---

(2) كما نقله : علي سامي النشار ، نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام . (الجزء الاول) ، الطبعة الرابعة ، القاهرة دار المعارف ، 1966 ، ص 280 .

حيث ان الملائكة قد خلقوا من نور وخلق الجن من نار ، كما يشير بالنسبة للجن قوله تعالى : « ولقد خلقنا الانسان من صلصال من حمأ مسنون ، والجان خلقناه من قبل من نار السموم (الحجر : 26 ـ 27) . وقوله تعالى : « خلق الانسان من صلصال كالفخار وخلق الجان من مارج من نار » . (الرحمن : 14 ، 15) وقد تصور الشيطان نتيجة لهذا انه افضل من آدم عليه السلام واقوى منه خلقا ، لانه خلق من نار بينما خلق آدم من طين . وقد حكى القرآن الكريم عن الشيطان قوله : « أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين » (الاعراف : 12)

ولهذا التصور الخاطىء من ابليس وتكبره وعجبه وحسده فانه لم يمتثل أمر ربه بالسجود لآدم . يقول الله تعالى : « واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا الا ابليس أبى واستكبر وكان من الكافرين » (البقرة : 34) . ومما يروى عن ابن عباس رضي الله عنهما في شرح هذه الآية « أن الشيطان لما ابى ان يسجد ابلسه أي آيسه من الخير كله وجعله شيطانا رجيما عقوبة لمعصيته ... » (3)

وعلينا ان نتنبه في فهمنا لهذه الآية الى أن السجود الذي أمر الله به ابليس لآدم ليس سجود عبادة ، لان العباة لا تكون الا لله وحده ، وانما هي سجود تحية وسلام واحترام واكرام لآدم ، وهي طاعة لله عز وجل لانها امتثال لامره تعالى .

ومن غير شك ان خلق الانسان بهذه الطريقة التي تحول بها الجماد الذي هو الطين الى انسان متحرك مدرك مفكر ومريد في أجمل صورة « واحسن تقويم » لدليل واضح على عظمة الخالق جل وعلا وعلى كمال قدرته تعالى التي امدت تلك الكومة من الطين بذلك السر الالهي فحولتها الى حركة وشعور وتفكير . وصدق الله العظيم اذ يقول : « سبح اسم ربك الاعلى ، الذي خلق فسوى » (سورة الاعلى : 1 ـ 2) « يأيها الانسان ما غرك بربك الكريم ، الذي خلقك فسواك فعدلك ، في أي صورة ما شاء ربك » . (الانفطار : 6 ـ 8) « لقد خلقنا الانسان في

---

(3) مع القرآن العظيم : الموجز الوافي لتفسير الحافظ ابن كثير (الجزء الاول) تلخيص محمد البوهي ، ص 58 .

أحسن تقويم » . (التين : 2) . « ثم سواه ونفخ فيه من روحه ، وجعل لكم السمع والابصار والافئدة قليلا ما تشكرون » . (السجدة : 9)

ولكن مهما كانت دقة خلق الانسان فانها لا تعد شيئا بالنسبة لقدرة الله وارادته ، وبالنسبة لخلق السموات والارض ، كما تعبر بذلك الآيات الكثيرة من القرآن الكريم التي من بينها :

قوله تعالى : « اذا قضى أمرا فانما يقول له كن فيكون » . (آل عمران : 47) .

وقوله تعالى : « انما أمره اذا أراد شيئا ان يقول له كن فيكون » . (يس : 82)

وقوله تعالى : « انما قولنا لشيء اذا أردناه أن نقول له كن فيكون » . (النحل : 40)

وقوله تعالى : « بديع السموات والارض واذا قضى أمرا فانما يقول له كن فيكون » .(البقرة : 117)

وقوله تعالى : « انا كل شيء خلقناه بقدر ، وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر » . (القمر : 49 ـ 50)

وقوله تعالى : « لخلق السموات والارض اكبر من خلق الناس ولكن اكثر الناس لا يعلمون » (غافر : 57)

وقوله تعالى : وما كان الله ليعجزه من شيء في السموات ولا في الارض » . (فاطر : 44)

وقوله تعالى : « أأنتم أشد خلقا أم السماء بناها ، رفع سمكها فسواها ، وأغطش ليلها واخرج ضحاها ، والارض بعد ذلك دحاها ، أخرج منها ماءها ومرعاها ، والجبال أرساها ، متاعا لكم ولانعامكم » . (النازعات : 27 ـ 33) .

وهذه الآيات الكريمة وغيرها من الآيات في هذا المعنى ، كما تدل على عظمة قدرة الله وكمال ارادته وعلى ان خلقه تعالى للسموات والارض اكبر من خلق الناس فانها تدل ايضا على أن خلق الانسان وخلق السموات والارض وما بينها من اشياء انما يحدثان بارادة الله وقدرته وأمره وتاثيره المباشر .

وخلق الانسان من تراب الارض وطينها على الصورة التي ذكرنا وبالطريقة التي بينا كما يدل على عظمة الخالق وكمال قدرته وارادته فانه يوحي للانسان منذ البداية بالعلاقة الوثيقة التي تربط الانسان ببيئته وبالكون المحيط به . فالآيات الكريمة التي جاءت تشرح لنا قصة خلق الانسان الاول توجهنا الى أن الانسان جزء لا يتجزأ من الكون المحيط به ، عليه أن يتفاعل معه بجسمه وعقله وروحه فيؤثر فيه ويتأثر به وينتفع بما أودعه الله فيه من منافع ويكتشف أسراره وقوانينه أو السنن الالهية التي يسير بمقتضاها ويحافظ على ثرواته وموارده ويعمل على تنميتها وتطويرها وتحسينها على اساس من الحقائق والقوانين العلمية التي اكتشفها ، لان الانسان انعكاس للوسط المادي والمعنوي الذي يعيش فيه ، واي ارتقاء بهذا الوسط من شأنه أن يساعد على الارتقاء بالانسان وأي ارتقاء بالانسان من شأنه أن يساعد على ارتقاء الوسط الذي يعيش فيه .

والآيات الكريمة التي تشير الى علاقة الانسان بالكون والطبيعة وتوجهه الى التفاعل مع هذه الطبيعة والانتفاع بها ـ بالاضافة الى الآيات السابقة ـ كثيرة لا يتسع المقام لذكرها فضلا عن شرحها ومناقشتها . وقد نشير الى بعضها عند نقاشنا لخصائص الانسان الاخرى في هذا الفصل .

ومن بين هذه الآيات على سبيل المثال :

وقوله تعالى : « قال اهبطوا بعضكم لبعض عدو ولكم في الارض مستقر ومتاع الى حين ، قال فيها تحيون وفيها تموتون ومنها تخرجون » . (الاعراف ! 24 ـ 25)

وقوله تعالى : « منها خلقناكم وفيها نعيدكم ومنها نخرجكم تارة اخرى » (طـه : 55)

وقوله تعالى : « الذي جعل لكم الارض مهدا وجعل لكم فيها سبلا » (الزخرف : 10)

الخاصية الثانية : جمع كيان الانسان لعناصر وخصائص الجسم والعقل والروح .

فالاسلام يعترف بهذه الابعاد الثلاثة للشخصية الانسانية ويقدر

أهمية كل واحد منها بالنسبة لحياة الانسان حياة سعيدة فهو يرى أن حياة الانسان وسعادته لا تتمان الا بنيل الانسان حظه المناسب من هذه العناصر وارضاء حاجاته ومطالبه وتمكينه من نيل متع الحياة بدون افراط ولا تفريط ، وكما أن تلك الحياة والسعادة لا تتمان الا بالتوافق والانسجام والتعاون التام بين هذه العناصر جميعا ، فهي ـ في نظر الاسلام ـ ليست متناقضة ولا متضاربة بالضرورة ، كما تقول بعض الفلسفات والديانات القديمة غير الموحي بها ، فليس الجسم مثلا بسجن للروح في الاسلام ، بحيث لا تنمو الروح الا بكبت حاجات الجسم ، بل ان الجسم يمكن أن يكون خير معمل للروح وخير أداة بممارسته الصالحة لتنميتها وترقيتها .

وهذه النظرة الكلية الشاملة للانسان التي يؤيدها الاسلام بما فيه من آيات قرآنية كريمة وأحاديث نبوية شريفة وأقوال معتبرة لعلمائه هي ما يتقبله العقل والفطرة السليمة وما يتمشى مع النظريات الحديثة في الطبيعة الانسانية . فهذه النظريات ترى هي الاخرى أن « الطبيعة الانسانية لا تنقسم الى جزئيات صغيرة أو كبيرة باختلاف الاسماء التي تعطى لها ، ولكنها كل متكامل بجميع اجزائه ، متفاعل ، يؤثر ويتأثر كل جزء فيه بالاجزاء الاخرى . وهذا التفاعل أساسي في اكساب الطبيعة الانسانية النمط الذي نستهدفه لها ، فالتفاعل يكون بين طبيعة انسانية متغيرة وبين بيئة اجتماعية متغيرة متطورة أيضا » . (4)

ويقابل هذه النظرة الكلية الشاملة للانسان نظريات انشطارية تركز في مفهومها للانسان وفي اهتمامها بهذا الانسان على جانب معين أو شطر معين من شخصية الانسان . فتركز على الجانب الجسمي أو المادي فيه كما هي الحال عند الماديين والحسيين ، أو تركز على الجانب العقلي فيه كما هي الحال عند العلقيين ، أو ترتكز على الجانب الروحي كما هي الحال عند الروحيين وعند بعض المتصوفين .

فالماديون ينظرون الى الانسان على أنه جزء لا يتجزأ من الكون يخضع لنفس القوانين التي يخضع لها سائر اجزاء ذلك الكون الذي

(4) محمد لبيب النجيحي ، مقدمة في فلسفة التربية (الطبعة الثانية) ، القاهرة : مكتبة الانجلو المصرية ، 1967 ، ص 256 .

يتناوله العلم بالدراسة والتحليل ، وعلى انه يخضع للدراسة العلمية والوصف العلمي ، كأنه « عينة معملية » . ومن النماذج المتطرفة لهذه الدراسة المعملية للانسان ، تلك الدراسة التي أشار اليها « هوارد » في كتابه « الدراسة الصحيحة للجنس البشري » والتي رد فيها الانسان الى كميات من الدهن والكربون والفسفور والجير وغيرها من المواد . يقول « هوارد » في تحليله للانسان حسب هذا الاتجاه المادي الصرف : « انه موقف من المواد التالية بنسب معينة هي : ماء يكفي لملء برميل يسع عشر جالونات ، ودهن يكفي لصنع سبع سبائك من الصابون ، وكربون يكفي لصنع (9000) قلم من الرصاص ، وفسفور يكفي لصنع (2200) راس من رؤوس عيدان الكبريت ، وحديد يكفي لصنع مسمار متوسط الحجم ، و « كلس » (جير) يكفي لبياض « تقفيصة » فراخ ، وكميات من المغنسيوم . فاذا جمعت هذه المواد وخلط بعضها بالبعض الآخر بنسب صحيحة وطريقة دقيقة كان ناتج هذا الخليط انسانا لا محالة ... !!! أي ان هناك قاعدة لانتاج الانسان كما توجد قاعدة لانتاج اي شيء آخر ... (5)

ومن غير شك ان هذا التحليل المادي المتطرف لطبيعة الانسان لا يتمشى مع روح الاسلام وتعاليمه التي تؤكد في وضوح ان الانسان هو جسم وعقل وروح . وهذه العناصر المترابطة المتشابكة تشكل كلا متكاملا يصعب اخضاعه لمثل هذا التحليل المعملي البسيط الذي ان امكن تصوره بالنسبة للبعد الجسمي المحسوس في الانسان فانه لا يمكن تصوره بالنسبة لبعدي العقل والروح اللذين نؤمن بوجودهما ولا يمكن ان يخضعا للملاحظة والتجربة والدراسة المعملية لعدم قابلية طبيعتهما ذلك .

والاسلام كما ينكر على الماديين تطرفهم في نظرتهم لحقيقة الانسان فانه ينكر أيضا نظرة المتطرفين العقليين والروحيين الذين لا يتسع المقام لنقل بعض آرائهم في طبيعة الانسان ، ويتخذ لنفسه موقفا وسطا لا افراط ولا تفريط فيه ولا اهمال فيه لاي بعد من الابعاد الثلاثة

---

(5) كما نقله : توفيق الطويل . اسس الفلسفة . (الطبعة الخامسة) ، القاهرة : دار النهضة ، 1967 ، ص

السابقة وهذا الموقف الاسلامي هو الموقف الذي يقبله العقل ويتمشى مع المنطق ، وهو الذي يمكن أن يؤدي التمسك به والعمل بمقتضاه في مجال التربية والتوجيه الى استعادة الشخصية الاسلامية العربية الاصيلة وتحرير الانسان المسلم من تبعية التقليد الاعمى للمذاهب المادية او العقلية المتطرفة .

يقول الاستاذ أنور الجندي في هذا الصدد :

« واول معالم استعادة الشخصية هو التماس منهج القرآن في بناء الفكر ، وفهم حقيقة الانسان كما فهمه المسلمون الاولون : جسد وروح ، ومادة وعقل ، وبناء متكامل لا صراع فيه بين الروح والمادة ولكن لقاء وتوازن .

واذا كانت أزمة الفكر الغربي كله ، وازمة الحضارة البشرية الآن ، هذه الازمة التي تلقي ظلالها على محيطنا العربي الاسلامي ، انما تصدر عن الانشطارية في النظرة ، واعلاء شأن المادة والجسد وحدهما وانكار الجانب الآخر كله بما يحويه من عواطف ومشاعر وروح واشواق وجدانية ونفسية ، فان النظرة الاسلامية الاصيلة انما ترد الامور الى أصولها ، تكاملا بين الروح والمادة ، والعقل والقلب ، والدنيا والآخرة .

وهذاهو العطاء الحقيقي الذي يستطيع ان يقدمه الاسلام للبشرية الحائرة اليوم ، والمسلمون أحق الناس به أولا ليتحرروا من دائرة التقليد ، وليكونوا أصحاب القدوة الحقيقية وأصحاب العطاء الحق

ان الغرب في صفوة علمائه يعلمون هذا الخطر ويعلمون الحقيقة .

يقول اندرو كونواي ايفي في كتاب « الله يتجلى في عصر العلم » : ان النواحي الروحانية والاخلاقية في حياة الانسان وما ينبغي ان تفعله لها اهمية بالغة بالنسبة لسلامة الانسان ورفاهيته ، وهي اهمية تفوق اهمية معرفته وسيطرته على الطبيعة غير الانسانية » ... (6)

وعلماء الاسلام عندما يعترفون بوجود هذه الابعاد الرئيسية للشخصية الانسانية ، وهي الجسم والعقل والروح ويؤكدون ضرورة

---

(6) أنور الجندي «بناء الانسان المسلم في مواجهة الاخطار » مجلة « دعوة الحق » السنة السادسة عشر ، العدد الاول ، يونيو 1973 ، ص 82 — 84 .

اتساقها وتعاونها وانسجامها وارضاء مطالبها جميعا بدون افراط ولا تفريط فانهم يدركون الاهمية البالغة لكل منها بالنسبة للحياة الانسانية ويتصورون وظائف كل منها والغايات الدنوية والاخروية التي يمكن ان يحققها كل منها .

فهم يدركون ما للجسم من اهمية في تأدية الانسان لمسؤولياته وواجباته الدينية والدنيوية في هذه الحياة ، فغالب تكاليف الدين والعبادات التي يفرضها من صلاة وصوم وزكاة وحج وجهاد في سبيل الله وعمل للخير وغير ذلك مما لا يحصى من العبادات والاعمال المأمور بها من الدين لا يمكن ان تتحقق الا بالجهد البدني . بالاضافة الى هذا فانهم يدركون أن الجسم هو الوعاء الذي يحل فيه العقل والروح والنفس بقواها المختلفة وهو المعمل او المجال التي تظهر فيه أنشطة كل هذه القوى المعنوية ، كما يدركون العلاقة الوثيقة التي تربط الجسم بالعقل والروح وبكافة قوى النفس وبالتأثير والتأثر المتبادلين بين الجسم من ناحية وبين كل عنصر من تلك العناصر الاخرى . فاذا كان العقل السليم في الجسم السليم فانه صحيح ايضا ان يقال ان الجسم السليم مع العقل السليم والنفس السليمة .

وكما ادرك فلاسفة وعلماء الاسلام أهمية الجسم بتوجيهات من تعاليم دينهم فانهم ادركوا ايضا اهمية العقل حتى اعتبره بعضهم اهم ما في الانسان واهم مميز له عن الكائنات الحية الاخرى ، واعتبر هذا البعض ان « مزاولة التأمل اكمل حالات الوجود الانساني » .ومن مظاهر اهمية العقل انه يمكن الانسان من ادراك ما حوله ، ومن التمييز بين الضار والنافع وبين الخير والشر وبين الحق والباطل وبين العدل والظلم . كما يمكن الانسان من القيام بعملياته العقلية وبجميع أوجه نشاطه العقلي على اختلاف مستواها في سلم التكوين العقلي المعرفي الهرمي وعلى اختلاف درجة تشبعها بعامل الذكاء او القدرة العقلية الفطرية العامة . فهو يمكن الانسان من الادراك الحسي ، ومن التذكر والتعرف ، ومن ادراك علاقات بين أمرين او اكثر لم يسبق له في خبراته السابقة ان لاحظها ، ومن القيام بالعمليات العقلية الاخرى كالتصور والتخيل والاستدلال والاستنباط وما الى ذلك ، ومن اكتساب المعارف والمهارات التي تتوقف على التعلم والاكتساب وبالعقل او الذكاء او القدرة العقلية

العامة ترتبط كل القدرات العقلية الاخرى كالقدرة اللغوية واسدرة الحسابية والقدرة الفنية والقدر ةالعملية وما الى ذلك .

وفلاسفة وعلماء لا ينكرون ان العقل او الفكر هـو احد مصادر السلوك الانساني والاخلاق (7) ، واحد العوامل الرئيسية في ضبط وتوجيه غرائزنا ونزعاتنا النفسيـة وعواطفنا (8) ، واحد المنارات الهادية الى الايمان بالله تعالى وبرسله وبكل ما جاؤوا به من تعاليم حقة ، بل على العكس من ذلك فانهم يـؤكدون كل ذلك في أبحاثهم ودراساتهم مستهدين بتعاليم الاسلام التي جعلت للعقل والعلم سلطانا عاليا حتى في فهم النصوص الدينية . فقد أدركوا أنه لا يوجد « في الاسلام ايمان يتناقض مع العقل ، ولا نص خبر يتناقض مع العقل ، ولا أسرار ، ولا خرافات ، ولا أوهام تتناقض مع العقل والعلم الصحيح ، وكل نص يوجب ظاهرة تناقضا عقليا في الذهن يتوجب علينا تأويله تأويلا يرتفع به التناقض العقلي .

وهذا شأن الاسلام مع قضايا العلم التي بلغت مرتبة اليقين في الحكم العقلي القاطع . اما أوهام التعقل والآراء العلمية غير المقطوع نهائيا بصحتها والتي تظهر وتبزغ على مسرح التفكير حقبة من الزمن ثم تخبو الى الابد فلا تؤول النصوص من اجلها (9) .

وبالنسبة للبعد الثالث في شخصية الانسان وهو بعد الروح ، فان فلاسفة الاسلام وعلماءه ادركوا ما لهذا البعد من قيمة وأهمية كبرى أيضا في حياة الانسان وحياة المجتمع ، ولعلنا لا نكون مجانبين للحقيقة اذا قلنا انهم نظروا الى هذا البعد نظرة تفضيل بالنسبة للبعدين السابقين ، نظرا لما يتمتـع به هذا البعد الروحي من قدرة أوسع

---

(7) احمد زكي ، « الاخلاق والقيم والعادات في حياة الناس : ما مصادرها » ، مجلة العربي الكويتية ، العدد 168 نوفمبر ، 1972 ، ص 8 — 18 .

(8) عبد الله زكريا الانصاري ، « بين العقل والعاطفة في عالمنا العربي المعاصر » ، مجلة العربي الكويتية العدد 157 ، ديسمبر . 1971 ص 68 — 71 .

(9) نديم الجسر ، « شبابنا المثقف أمام الايمان والتدين » ، في التوجيه الاسلامي للشباب . (من بحوث مؤتمرات مجمع البحوث الاسلامية بالازهار) ، القاهرة : من مطبوعات مجمع البحوث الاسلامية 1971 ، ص 21 — 41 .

على الادراك من قدرات الجسم والعقل ،نصل الى ادراك المغيبات التي لا تخضع لمقاييس الحس والى الاتصال بالملأ الاعلى .

فبالروح يستطيع الانسان ان يتصل بالملأ الاعلى ويتوصل الى الايمان بخالقه ويدرك ما يتعلق بأمور الغيب والعقيدة كالامور المتعلقة بذات الله وصفاته ، والمتعلقة بالنبوة وما يرتبط بها من احكام وشرائع وباليوم الآخر واهواله واحواله من البعث والنشور والحساب والجزاء ، فيكمل ايمانه بكل ذلك ويطمئن قلبه . وبالروح أيضا يسمو الانسان الى آفاق الفضيلة ويرقى الى المثل العليا من المعاني النبيلة والمقاصد الكريمة ويحقق لنفسه قيما اخلاقية لا تقل في قيمتها بالنسبة لسلامته ورفاهيته عن قيمة مهاراته البدنية ومعارفه الطبيعية . فالقيم الروحية النابعة من الدين وروح الايمان الصادق افضل الطاقات الحافزة واشرف الدوافع نحو تحقيق الاهداف التقدمية للانسان وخير معالم الطريق الهادية له والمضيئة لحياته . واذا كان الانسان بنزواته وشهواته قادرا في بعض الاحيان ان يصل الى درجة الشيطان في الهبوط فانه قادر بروحه الصافية وعقله السليم وتوفيق الله له ان يصل في احيان اخرى الى مستوى الملائكة من الطهر والسمو .

وبالروح والعقل ارتفع الانسان عن مستوى الحيوان واستطاع ان يخرج من حدود ذاته الضيقة ويتخطى حدود الزمان والمكان اللذين يعيش فيهما .

فقد أدرك فلاسفة الاسلام وعلماؤه كل ذلك واكثر من ذلك واكدوه وشرحوه وفصلوه في ابحاثهم ودراساتهم المتعددة . وكان مصدر توجيههم في كل ما كتبوا وسطروا في هذا المجال هو كتاب الله تعالى وسنة نبيه الكريم واجتهادات علماء الاسلام الصالحين . فقد سبقت الاشارة الى أن الدين الاسلامي بكل مصادره يؤكد اهمية الابعاد الثلاثة السابقة كلها ويؤكد ضرورة تعاونها وانسجامها مع بعضها بعضا ، وضرورة ارضاء مطالبها بلا افراط ولا تفريط . ونصوص الدين الدالة على ما ذكرنا اكثر من ان يتسع لها هذا المكان المحدود المخصص لمناقشة هذه الخاصية من خواص الانسان في الاسلام وعلى سبيل المثال يمكن ذكر بعض الآيات القرآنية والاحاديث النبوية والآثار السلفية المؤيدة لما ذكرنا .

1 ـ فمن البراهين الدينية الدالة على أهمية ارضاء المطالب الجسمية والمادية :

قوله تعالى : « فاذا قضيت الصلاة فانتشروا في الارض وابتغوا من فضل الله » . (الجمعة : 10)

وقوله تعالى : « هو الذي جعل لكم الارض ذلولا فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه » . (الملك : 15)

وقوله تعالى : « كلوا من الطيبات واعملوا صالحا اني بما تعملون عليم » . (المؤمنون : 51)

وقوله صلى الله عليه وسلم : « ما اكل احد طعاما قط خيرا من ان ياكل من عمل يده ، وان نبي الله داود كان ياكل من عمل يده » وقوله ايضا « لا رهبانية في الاسلام » . « رهبانية امتي الجهاد في سبيل الله » . وفي الخبر : « ان الله تعالى يحب المؤمن المحترف » . وفي الاثر الكريم : « اعمل لدنياك كأنك تعيش أبدا واعمل لآخرتك كأنك تموت غدا » . وقول عمر بن الخطاب رضي الله عنه « لا يقعد احدكم عن طلب الرزق وهو يقول : اللهم ارزقني لقد علم ان السماء لا تمطر ذهبا ولا فضة » .

2 ـ ومن الآيات القرآنية الكريمة والاحاديث النبوية الشريفة والآثار الاسلامية الخالدة الدالة على أهمية العقل والعلم والمشيدة بفضلهما :

قوله تعالى : « انما يخشى الله من عباده العلماء » . (فاطر : 38) .

وقوله تعالى : «قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون ، انما يتذكر أولوا الالباب » (فاطر : 9)

وقوله تعالى : « ان شر الدواب عند الله الصم البكم الذين لا يعقلون » (الانفال : 22)

وقوله تعالى : « ولا تقف ما ليس لك به علم ان السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤول » (الاسراء 36)

وقوله صلى الله عليه وسلم : « اطلبوا العلم من المهد الى اللحد ، اطلبوا العلم بحكمة ولو في الصين » .

وقوله صلى الله عليه وسلم : « من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين ».

وقوله صلى الله عليه وسلم : « من خرج في طلب العلم فهو في سبيل الله حتى يرجع » .

وقوله صلى الله عليه وسلم : « لمداد جرت به أقلام العلماء خير من دم الشهداء في سبيل الله » وقوله أيضا : « لا يزال الرجل عالما ما طلب العلم فاذا ظن انه علم ، فقد جهل » .

وفي بعض الآثار : « ما خلق الله خلقا أكرم عليه من العقل » ، « ما كسب احد شيئا افضل من عقل يهديه الى هدى أو يرده عن ردى » .

3 ـ ومن الآيات والاحاديث والآثار التي تؤكد وجود الروح وتشير الى بعض وظائفها :

قوله تعالى : « فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين » (سورة ص : 72)

وقوله تعالى : « ويسألونك عن الروح قل الروح من امر ربي وما أوتيتم من العلم الا قليلا » (الاسراء : 85)

وقوله تعالى : « ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون » (آل عمران 169)

وقوله تعالى : « يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية » (الفجر : 27 ـ 28)

وقوله تعالى : « من خشى الرحمان بالغيب وجاء بقلب منيب » . (سورق ق : 33) .

وقوله تعالى : « الذين يؤمنون بالغيب » . (البقرة : 3)

وقوله تعالى : « الا من اتى الله بقلب سليم » .(الشعراء : 89)

وقوله صلى الله عليه وسلم : « ان الله قبض أرواحكم وردها اليكم حين شاء »

وقوله صلى الله عليم وسلم : « الا وان في الجسد مضغة اذا صلحت صلح الجسد كله ، واذا فسدت فسد الجسد كله ، الا وهي القلب » .

وقوله صلى الله عليه وسلم : « أرواح الشهداء في حواصل طير خضر تسرح في الجنة حيث شاءت وتأوى الى قناديل معلقة بالعرش فاطلع الله عليهم اطلاعة ، فقال اي شيء تريدون ... الحديث ، قالوا نريد أن ترد أرواحنا في أجسادنا حتى نقتل في سبيلك مرة أخرى » .

الى غير ذلك من الآيات القرآنية والاحاديث النبوية التي تعرضت لتأكيد وجود الروح وخصائصها ووظائفها . وهكذا يتبين من كل ما تقدم كيف أن الاسلام يؤكد ثلاثية الطبيعة الانسانية وينظر اليها على أنها تتكون من جسم وعقل وروح ، وكيف ان الحياة لا تتم في نظر الاسلام الا اذا أعطى كل عنصر من هذه العناصر حظه من المتعة والتربية والتوجيه والا اذا تم الاتساق والانسجام بينها . وهذا لا يمكن تحقيقه الا في ظل الاسلام .

الخاصية الثالثة : قدرة الانسان على القيام بالعمليات العقلية العليا ، وقدرته على استعمال الرموز بأنواعها المختلفة ، وحبه للاستطلاع والبحث عن المجهول ونزعته التساؤلية .

فمن مستلزمات وصف الانسان بالعقل الذي تضمنته الخاصية الثانية هو قدرته على القيام بالعمليات العقلية العليا وقدرته على الرمز ونزعته التساؤلية ، لان هذه الامور جميعا مرتبطة أشد الارتباط بالعقل .

(أ) فالانسان من جهة هو الحيوان الوحيد القادر على الادراك أو التفكير المجرد الذي يتعلق بأمور معنوية تجريدية ، وعلى التخيل ، وعلى القياس والاستدلال والاستنباط واستنتاج النتائج الصائبة من التجارب المتشابهة ، فهو قادر على أن يستخلص من خبراته الحسية الجزئية تصورات ، يكون كل تصور فيها دالا على نوع بأسره من انواع الاشياء ، وأن يربط هذه التصورات الذهنية في قضايا تدخلها بعضها في بعض ، أو تفصلها بعضها عن بعض ، وان يستنبط قضايا جديدة من قضايا معلومة ، الى غير ذلك من العمليات العقلية العليا والنشاط العقلي الذي يرتفع عن مستوى الادراك الحسي البسيط . ان أبرز ما يميز الانسان من الناحية العقلية هو « أن ادراكه للعالم من حوله لا يقتصر على مجرد انطباع حواسه بألوان وأصوات وما اليها ، بل هو ادراك لا بد له من

شيء آخر وراء هذه المحسوسات لينظمها ويرتبها يصل بينها بحيث تصبح معرفة علمية معقولة » ... (10)

(ب) ـ والانسان كما يمتاز من الناحية العقلية بالقدرة على القيام بالعمليات العقلية العليا السالفة الذكر فانه يمتاز ايضا بقدرته البيانية واللغوية وبقدرته على الرمز . فالانسان هو الحيوان الوحيد الذي له خاصية البيان الذي ورد في قوله تعالى في الآية الرابعة من سورة الرحمن « علم القرآن ، خلق الانسان ، علمه البيان » . والذي يدل على الوضوح والابانة الكاشفة ، وبالتالي فانه يختلف عن مجرد النطق الصوتي ، لان مجرد النطق الصوتي ليس من خواص الانسان وليس مناط انسانيته الناطقة التي يتضمنها التعريف السائد لدى المناطقة للانسان بأنه « حيوان ناطق » ، بل يمكن ان يضاف لغير الانسان . وقد جاء المنطق مضافا الى الطير في الآية السادسة عشر من سورة النحل : « وورث سليمان داود وقال يا ايها الناس علمنا منطق الطير وأوتينا من كل شيء ان هذا لهو الفضل المبين » . « ولا تسيغ اللغة العربية اسناد البيان ، بمفهومه الخاص الى حيوان أعجم او جماد ، ومن هنا كان اختيار لفظ « البيان » للمصطلح البلاغي من فن القول الذي هو من خصائص الانسان وحده » . واختصاص الانسان بالبيان « ليس قاصرا على اقتداره عليه دون الحيوان الاعجم . بل يتسع مفهوم ذلك الاختصاص فيشمل انفعال الانسان بالبيان وتذوقه اياه ، وادراكه لواقعه المسيطر على منافذ التأثير والوجدان .

وهو أداته في التعبير المبين ، ووسيلته الى ممارسة قدرته على التفكير واهليته للتعلم التي استحق بها ان يكون خليفة في الارض » . (11)

واذا كان الانسان يمتاز على بقية الحيوانات ببيانه وكلامه المعبر المفيد فان ابرز أدواته في هذا البيان والتعبير هي اللغة التي بدونها

---

(10) زكي نجيب محمود ، فلسفة وفن . القاهرة : مكتبة الانجلو المصرية ، 1963 ، ص 39 — 41 .

(11) عائشة عبد الرحمن (بنت الشاطىء) ، القرآن وقضايا الانسان . بيروت ، لبنان : دار العلم للملايين ، 1972 ، ص : 55 — 59 .

« لا نطق ، ولا منطق ، ولا تفكير ، ولا حوار مع الطبيعة ، ولا تواصل بين الإجيال وبين العصور ، وهذه هي الابعاد الافقية للشخص » . كما انه بدون اللغة « لن يتمكن الشخص من معرفة ابعاده العميقة (مثل: الحرية ، والقيم ، والتملك) . وبما أن اللغة ملتقى مجموع أبعاد الشخص (الافقية والعميقة) ، وجب ان تتبوأ الرتبة الاولى في البحث عن الانسان ... ان الذي فقد لغته ضاعت منه الانسانية . يصبح الكائن انسانا عندما يقدر على ان يتعرف ذاته فيغيرها ويقيمها ، طبقا للصور الذهنية والقيم ، ففي اللغة يتجسد ويؤول كل ذلك ، وبها يترجم ويتبلور في الوجدان . ان اللغة تلتقط الواقع وتقرؤه : من الامام والخلف ومن الداخل والخارج » ... (12)

واذا كانت الالفاظ عناصر لا يتكون بدونها كلام فان الكلام ليس مجرد مجموعة من الإلفاظ ، ولكنه مجموعة من الالفاظ تحمل معنى ورتبت على نسق معين ، والكلمات اللغوية باعتبارها الفاظا دالة على معان تعتبر نوعا من الرموز الكثيرة التي يستعملها الانسان للتعبير عما يختلج في نفسه من افكار وعواطف . فالانسان كما قدمنا) يمتاز بقدرته على الرمز ، اي بقدرته على أن يجعل من شيء ما رمزا دالا على شيء آخر ، وذلك حتى يستطيع ان يعبر عن الحالات الادراكية والوجدانية التي تطرا عليه . ولعلنا لو تتبعنا مناشط الانسان على تنوعها واختلافها لوجدناها في مجموعها رمزية الطابع . فما من نشاط انساني ذي بال الا والرمزية لبه وصميمه . فالرياضيات رموز ، والمنطق الجديد رموز ، وعلم الطبيعة والعلوم الطبيعية الاخرى رموز ، والفلسفة تحليل للرموز ، والادب رموز ، والفن في جميع الوانه وأشكاله من موسيقى ومسرح وتصوير ونحت ورسم وما الى ذلك رموز ، وتقاليد المجتمع رموز ، والتفاهم في الحياة اليومية قائم على الرموز ، وبغير العملية الرمزية يصبح الاتصال بشتى أشكاله وألوانه ضربا من المحال (13) .

ج) وكما يمتاز الانسان من الناحية العقلية بقدرته على التفكير

---

(12) محمد عزيز الحبابي « » الانسان حيوان يتكلم » ، مجلة عودة الحق المغربية ، العدد الاول ، السنة السادسة عشر ، يونيو 1973 ، ص 107 — 115 .

(13) زكي نجيب محمود : فلسفة وفن ، ص 49 — 51 .

المجرد وبقدرته البيانية وبقدرته على استخدام الرموز المختلفة للتعبير عما في نفسه وذهنه من صور وأفكار ومعان فانه يمتاز ايضا من هذه الناحية بميله الفطري الى البحث المستمر عما يرضي دوافعه وحاجاته البدنية والنفسية والاجتماعية ، وبنزعته التساؤلية .

فالانسان بفطرته التي فطر عليها وبحكم ما هو مزود به من عقل ومن غرائز وحوافز فطرية ، مثل غريزة البحث عن الطعام والشراب وغيرهما من ضروريات الحياة ، وغريزة حب البقاء ، وغريزة حب تأكيد الذات ، وغريزة حب الاستطلاع وغيرها ، فانه مدفوع على الدوام الى البحث والتنقيب عن الوسائل التي من شأنها ان تساعده على اشباع غرائزه وحاجاته . يستوي في ذلك الانسان القديم والحديث ، ولا اختلاف بينهما في ذلك الا في بعض الغايات وفي الوسائل . فاذا كان الانسان القديم محدودا في غاياته واهدافه وكان يستعمل وسائله البدائية البسيطة التي كانت متوفرة له في ذلك البحث والتنقيب فان الانسان الحديث اصبحت غاياته أوسع ووسائله اكثر عددا واكثر تعقيدا ، هذا بالاضافة الى الاختلاف في النوع ، كما أصبح الانسان الحديث أكثر اعتمادا على الفكر في اشباع حاجاته ورغباته .

والانسان من جهة اخرى يمتاز بنزعته التساؤلية وبميله نحو التساؤل المستمر عما يحيط به من ظواهر كونية وأحداث طبيعية واجتماعية محاولا بذلك الوصول الى فهم العلاقة بين وجوده وبين تلك الظواهر وهذه الاحداث ، وبميله نحو التساؤل عن وجوده هو نفسه ، وعما تحتويه ذاته وشخصيته من اجهزة مختلفة بدنية وغير بدنية ، وعن الطريقة التي تعمل بها هذه الاجهزة المختلفة ويتم بها تعاونها وانسجامها مع بعضها بعضا ، وعن حكمة وجوده وعن مصيره وعما ينتظره في المستقبل ، وعن المغيبات عن حسه . فتراه يسأل باستمرار كيف بدأ هذا العالم ؟ وكيف نشأت هذه الارض ؟ وكيف تم خلق آدم عليه السلام ؟ وكيف خلقت حواء ؟ وكيف استطاع المسلمون الاولون أن يحققوا انتصارهم الباهر على أعدائهم في فترة وجيزة من الزمن ؟ وما هي مكونات وطريقة عمل اجهزته الدموية والغدية والعصبية والعظيمة والتنفسية والهضمية والبولية والنفسية ؟ ومن أين أتى ؟ ولماذا أتى ؟ والى أين مصيره ؟ وما هو مستقبله ؟ الى غير ذلك من

آلاف الاسئلة التي يمكن ان تتردد في نفس الانسان ويحاول الانسان أن يجد ردودا شافية لها .

يقول الدكتور زكريا ابراهيم بصدد حديثه عن خصائص الانسان .

ان الانسان هو ذلك الموجود البشري أو المخلوق المتسائل الذي يكاد لا يكف عن اثارة المشاكل والتساؤلات ، فالانسان دائما يتساءل « لانه لا يرى فيما حوله حلولا جاهزة أو أجوبة شافية ، فهو مضطر بالتالي الى ان ينشد المعنى وأن يبحث عن التفسير الذي يزيح النقاب عن السر » . ولهذه النزعة التساؤلية لدى الانسان نجده ينزع الى الفلسفة التي لا تعدو في بعض تفسيراتها ان تكون « تلك العملية التساؤلية التي نحاور فيها أنفسنا . ونتجادل فيها مع العالم والآخرين » (14)

« ولا يتفلسف الانسان لانه يشقى ويتألم فحسب ، بل هو يتفلسف أيضا ـ لانه يمل ويسأم ... الحقيقة أن الحيوان لا يعرف السأم ، حتى حينما تكون حياته رتيبة آلية لا اثر فيه للتنوع أو الجدة . ربما كان السبب في ذلك أن فكر الحيوان قلما ينشغل بما ينقصه ، أعني بما ليس كائنا بالفعل ، أو ما كان يمكن ان يكـون ، أو ما ينبغي ان يكون ! ... واذن أفلا يحق لنا أن نقول ان الانسان يتفلسف لانه يقلق ، ويفشل ، ويمرض ، ويشقى ، ويتألم ، ويدرك أن وجوده قد حبك من نسيج الفناء ، ويعرف أنه لا محالة ذائق الموت ؟ أو بعبارة اخرى . ألا يمكننا أن نقول ان الانسان هو الحيوان الوحيد الذي يتفلسف ، لانه الحيوان الوحيد الذي يعاني القلق والجزع والهم والانشغال والسأم والخوف من الموت » (15) .

والاسلام الذي اعتبرناه دين الحق والفطرة يعترف بوجود هذه النزعة التساؤلية في الانسان ، ويحاول أن يوجهها نحو الخير ويضع لها الشروط والموازين ليتم الجدال والحوار بالتي هي أحسن .

وفي القرآن الكريم حكاية لكثير من الاسئلة التي كانت توجه الى النبي الكريم محمد صلى الله عليه وسلم . من بينها : قوله تعالى :

---

(14) زكريا ابراهيم ، مشكلة الفلسفة . القاهرة : مكتبة مصر : 1971 . ص 66 .
(15) نفس المرجع السابق ، ص : 98 — 99 .

« يسألونك عن الروح ، قل الروح من امر ربي وما اتيتم من العلم الا قليلا » وقوله تعالى : يسألونك عن الاهلة ، قل هي مواقيت للناس والحج » (البقرة : 189) ، وقوله تعالى : « يسألونك عن الساعة ايان مرساها ، فيم انت من ذكراها ، الى ربك منتهاها ، انما انت منذر من يخشاها ، كأنهم يوم يرونها لم يلبثوا الا عشية اوضحاها » .

ولعل اوضح الآيات القرآنية الكريمة دلالة على ان الجدل من خصائص الانسان المميزة له عن غيره من الحيوانات ، هي :

قوله تعالى : « ولقد صرفنا في هذا القرآن للناس من كل مثل ، وكان الانسان أكثر شيء جدلا » (الكهف : 54) . والآية صريحة الدلالة على ان الانسان لو لم يكن من شأنه الجدل لكان حسبه ما جاءه من آيات بينات فيها تصريف للناس من كل مثل .

من هنا ، قدر الاسلام ، وهو دين الفطرة ، طبيعة هذا الانسان التي تختلف عن طبيعة الملائكة وسائر الكائنات ، فلم ينكر عليه الجدال الا أن يكون مماراة فاحشة في الحق الجلي والآيات البينات ، عن عناد ومكابرة ، او عن اصرار على الجهل والضلال .

« يجادلونك في الحق بعد ما تبين ، كانما يساقون الى الموت وهم ينظرون » . (الانفال : 6)

« وما نرسل المرسلين الا مبشرين ومنذرين ، ويجادل الذين كفروا بالباطل ليدحضوا به الحق » (الكهف 56)

« ان الذين يجادلون في آيات الله بغير سلطان أتاهم ان في صدورهم الا كبر ما هم ببالغيه » (غافر : 56)

أما حين يكون جدال الانسان عن حاجة الى الإقتناع ، فمن حقه ان يصغي اليه ويجادل بالتي هي احسن ، وبهذا امر نبي الاسلام والمسلمون :

« ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي احسن ، إن ربك هو أعلم بمن ضل عن سبيله وهو اعلم بالمهتدين » (النحل : 125) .

« ولا تجادلوا اهل الكتاب الا بالتي هي أحسن الا الذين ظلموا منهم ، وقولوا آمنا بالذي أنزل الينا وأنزل اليكم والهنا والهكم واحد ونحن له مسلمون » . (العنكبوت : 46) ... (16)

الخاصية الرابعة : ميل الانسان بحكم فطرته نحو الاجتماع ونحو بناء علاقات اجتماعية بغيره ، وسعة امله وطموحه وحبه للمال ، واستعداده لبناء الثقافة وصنع الحضارة والتقدم .

(ا) مما يمتاز به الانسان من حيث طبيعته الاجتماعية هو ميله الى الحياة في مجتمع انساني ونحو بناء علاقات اجتماعية متنوعة مع غيره ، وقدرته على بناء هذه العلاقات الاجتماعية ـ بما زوده الله من عقل وعواطف ـ وعلى اكتساب خبرات جديدة وعلى تكييف نفسه عن روية وتفكير واختيار حسب الظروف المحيطة به وعلى تغيير سلوكه حسب مقتضيات البيئة الاجتماعية والطبيعية التي يتفاعل معها ويعيش فيها ، ومرونة طبيعته التي تجعله قادرا على هذا التجديد والتكييف والتغيير وقابلا بالتالي للتطور والنمو والتحسن في سلوكه باستمرار ، وميله الى كل ما يجر عليه النفع والخير والنعمة والى ما فيه يسر عليه والى ما يضمن له حقوقه ، وقدرته على تحمل المسؤولية وأمانة التكليف وحرية الارادة والانسانية ، « وان جهل خطرها وقصر في الوفاء التام بكل حقوقها » . وصدق الله العظيم اذ يقول : « انا عرضنا الامانة على السموات والارض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الانسان انه كان ظلوما جهولا » (الاحزاب 72) .

وفي الوقت الذي يشعر فيه الانسان الفرد بحاجته الى الانتماء الى جماعة والى مجتمع فانه يظل حريصا على الحفاظ على شخصيته المستقلة وكيانه المستقل ، ومن ثم يمكن القول : بان النزعة الفردية موجودة جنبا الى جنب مع الرغبة الجماعية الملحة في الانسان . وقد اعترف الاسلام بهذه النزعة الفطرية في الانسان « فمنحه باعتباره فردا شخصية مستقلة ، وجعله في الوقت نفسه لبنة في بناء المجتمع .

---

(16) عائشة عبد الرحمن ، القرآن وقضايا الانسان . ص 113 ـ 122 . ينظر ايضا: محمد تقي المدرسي ، الفكر الاسلامي : مواجهة حضارية . لبنان : دار التربية للطباعة والنشر والتوزيع ، ص 186 ـ 187 .

باعتباره الاول أثبت له حق الملكية لماله ودمه وحق الهيمنة على نفسه وولده وحق التصرف بما يكون مصلحة له دون مساس بحق الغير . وباعتباره الثاني اوجب عليه للمجتمع في نفسه ان يرشد الضال ، ويعين الضعيف ، ويأمر بالمعروف ، وينهي عن المنكر .... ويخرج للغزو والجهاد ، ويساهم في بناء بلده ويخلص في عمله .... وفي مقابلة هذه الواجبات اثبت له حقوقا على المجتمع تتمثل في حفظ دمه وماله وعرضه » . (17)

(ب) ـ والانسان كما يمتاز بنزعته الاجتماعية فانه يمتاز أيضا عن بقية الحيوانات بسعة أمله وطموحه ومغامرته وحبه للمال والتملك .

فالانسان ينزع الى الاهتمام بالمستقبل وبضمانه ويحاول تحديد وضعيته تجاه هذا المستقبل ، وهو اشد انتباها وانقيادا الى ماله مساس بمصلحته الشخصية ، ومن ثم فان الآراء والاحكام العقلية المنطقية وحدها لا تكفي عند اكثر الناس ، ولا بد من دعمها بأنواع من الالزامات التي تمس مصلحة الانسان في نفسه وأولاده وامواله . والانسان في بحثه من اجل اشباع غرائزه وحاجاته لا يقف طموحه عند حد ولا يقنع بحل ، بل تجده على الدوام يسعى في طلب الاسمى ويكافح من أجل تحقيق حياة افضل ، وذلك على خلاف الحيوان الذي اذا تحققت غايته باشباع حاجاته أو غريزته يكتفي ويستريح . والانسان هو الحيوان الوحيد الذي يدفع به طموحه الى المغامرة وركوب المخاطرة . فهو الذي يستطيع أن يقول : لا ! . أما بقية الحيوانات ، أما سائر أجزاء الطبيعة فلا جواب لديها الا نعم . ولولا مغامرة الانسان لما كان له الذي كان من ثقافة وحضارة . ومغامرة الانسان ناشئة عن ارادته الحرة التي بدونها يصبح شيئا يباع ويشترى ويستطيع ان يختار طريق الصعاب حتى ان يسرت امامه سبل أخرى ، ولا تكون المغامرة مغامرة الا اذا تضمنت امكان الخطأ وترجيح الصواب . (18)

واذا كانت غريزة حب التملك غريزة ثابتة لدى كل المخلوقات فان حب المال بالخصوص يأخذ مكان الصدارة في هذه الغريزة ،

---

(17) محمد قطب ، الانسان بين المادية والاسلام . ص : 156 وما بعدها .
(18) زكي نجيب محمود ، فلسفة وفن ص 71 — 77 .

وبالخصوص لدى البشر الذي صنع هذا المال . » والاسلام بعد ان يقرر ثبوت هذه الغريزة حين يقول محمد صلى الله عليه وسلم : ـ فيما رواه عنه ابن عباس « لو كان لابن آدم واديان من مال لابتغى ثالثا ... ولا يملأ جوف ابن آدم الا التراب » ـ يحاول ان يظهر مدى خطورة استباق الانسان وراء ما توحيه هذه الغريزة .

فمحمد صلى الله عليه وسلم لا يتركنا ـ حين يذكرنا بهذه الغريزة المستحكمة في النفوس البشرية ـ وايانا ... دون توعية او تنبيه ، ولكنه يخاطب فينا ـ وهو يذكرنا بها ـ الايمان بالانسان ، وبما توجبه عليه انسانيته ، من وجوب التغلب على غرائزه ، وخاصة تلك التي تلصقه بالارض والماديات ، وتحول دون انطلاقه نحو الاعلى ، ويذكرنا في نفس الوقت بان انسانيتنا ، تقضي علينا ، بان لا نفقد ذاتيتنا ، في عبادة اشياء هي من صنع أيدينا » ... (19)

(ج) ـ كذلك يمتاز الإنسان باستعداده لبناء الثقافة والحضارة وصنع التقدم وبقدرته على المساهمة مع غيره من بني البشر في ذلك البناء وهذا الصنع . فالثقافة التي من بين معانيها ذلك التراث المتراكم من المعارف والمفاهيم والافكار والآراء والرموز ذات الدلالة والعادات والتقاليد والقوانين والقيم والمعتقدات من اي نوع والمذاهب والنظم واساليب وانماط الحياة المختلفة والمؤسسات الاجتماعية في مفهومها المعنوي ـ لا تعدو في مجموعها وبمختلف أنواعها ومستوياتها أن تكون نتاجا للتفاعل الفكري والإجتماعي للانسان مع أخيه الانسان ولخبرات وتجارب وانشطة بني الانسان المختلفة مع بعضهم بعضا ولتفاعل الانسان مع بيئته العامة الثقافية والاجتماعية والطبيعية . وما كان الأنسان ليستطيع بناء التراث الثقافي لولا ما منحه الله من عقل ، وحكمة ، وقدرة على الكلام والبيان والتفكير والتعامل بالرموز ، وروح وعواطف ، ونزعة اجتماعية ودينية ، واستعداد لتقبل الاديان ورسالات السمـاء .

---

(19) عبد الكريم التواتي ، « فلسفة الاسلام المالية وسياسته النقدية ، » مجلة دعوة الحق ، العدد الاول . السنة السادسة عشر ، يونيو 1973 ، ص : 33 ـ 49.

وهذه الاستعدادات والنزعات ، كما مكنت بني الانسان من بناء الثقافة بالمفهوم الذي ذكرنا فانها مكنتهم ايضا من بناء حضارة ومدنية تظهر آثارها ومعالمها في الحياة الملموسة المشاهدة . فلتلك الاستعدادات والنزعات ، ولاهتمام الانسان البالغ بمستقبله وبضمان هذا المستقبل ، جرب الكثير من النظريات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية ، واخترع من الاختراعات ما اقتضته حاجته ، وذلك باعتبار الحاجة هي أم الاختراع كما يقولون ، وبنى وشيد مختلف مظاهر العمران ، وجمع الاموال ، الى غير ذلك من مناشط الانسان المنتجة للحضارة .

والاسلام الذي كرم الانسان واعتبره خليفة لله في هذه الارض يبني تراثها الثقافي ويعمرها لخير الانسان في دنياه وآخرته يعترف بتلك النزعات والاستعدادات الفطرية لبناء الثقافة والحضارة ، ويحاول توجيه الانسان في هذا السبيل بما يحقق مطالب الجسم والعقل والروح ويتمشى مع روح العقيدة والدين والاخلاق الفاضلة ، بحيث لا تتجه جهوده نحو الظلم والطغيان والاستبداد واستعباد غيره من بني الانسان او نحو القوة الغاشمة وتكديس الاموال من اي طريق ولو كانت طريق الحرام أو نحو الاسراف والتبذير والترف الزائد والرفاهية المائعة والامور الزائفة الباطلة في نظر الحقيقة والواقع . (20)

الخاصية الخامسة : نزعة الانسان نحو التدين والايمان بالمغيبات ، ونزعته نحو حب الخير والتخلق بالاخلاق الفاضلة ، والارادة الموجهة الى الخير والواقية من الانحراف والانزلاق الى الشر ، وتقلب النفس وترددها بين أحوال نفسية تبدو متضاربة .

(أ) ـ فالانسان كما يمتاز بخاصية العقل فانه يمتاز ايضا بخاصية الروح التي من مظاهرها النزعة نحو التدين والنزعة الاخلاقية والارادة ، تذبذب النفس وترددها بين حالات السمو والهبوط الروحي .

فبالنسبة لنزعة الانسان نحو التدين او نحو الايمان بالغيب الذي من مكوناته الرئيسية الايمان بقوة عليا تسيطر على هذا الكون وتدبره

---

(20) موسى الصدر « روح الشريعة الاسلامية وواقع التشريع اليوم في العالم الاسلامي » ، مجلة جوهر الاسلام التونسية عدد 1029 السنة الخامسة ، يونيو ـ يوليو ، 1973 ، ص 108 ـ 121 .

وتسييره وتوجهه بحكمة بالغة ، فانها ترتبط في نظرنا بحاجة او حاجات اساسية في الانسان ، من أهمها حاجته الى الامن والاطمئنان والى استجلاء كثير من غوامض الكون والحياة وما خفى عليه من امور الغيب . حيث ان الانسان يحقق عن طريق تلك النزعة او بالاحرى عن طريق التدين والايمان بالله وبدين الحق اشباع تلك الحاجة او الحاجات وبالتالي يحقق لنفسه الامن والاطمئنان ويجد الاجابة الشافية عن كثير من تساؤلاته حول كثير من مظاهر الكون والحياة وامور الغيب .

والايمان بالغيبية او بالله تعالى كما هو مصدر من مصادر الامن والاطمئنان للنفس ومعرفة المغيبات فانه الاساس لكل عبادة لله تعالى ولكل مظهر من مظاهر التقوى ولكل أحكام الدين وتشريعاته .

« والغيبية في أساس الحكم الديني هي سبب القداسة والخلود والاطلاق . والحاجة الملحة في نفس الانسان الى الغيب والى الاطمئنان والاستقرار في كافة شؤونه الحياتية ، تلبى بواسطة هذه الصفة .

ان هذه الحاجة تنبع من الاحساس الطبيعي بضرورة المعايشة مع المطلق ، والا فهو يعيش مضطربا في ذاته مترددا في سلوكه ضعيفا في عزماته ومواقفه .

أما العلوم والفلسفة والتكنولوجيا والقوانين الوضعية وكل ما هو من صنع الانسان فهو متزلزل ، حيث انه غير متكامل ومتغير ، لذلك فهو لا يغني الانسان عن شعوره بالحاجة الى المطلق ، يحس بصحبته الدائمة في ساعات الحرج وعند انهيار الاسباب والتردد في بداية السلوك .

ويشير القرآن الكريم الى هذه الزاوية من حاجات الانسان بقوله « الا بذكر الله تطمئن القلوب »

ويجب ان نعلم ان النزعة أو الحاجة الى التدين أو الايمان بالغيب هي حاجة اصيلة في الانسان تواكب وجوده منذ بدايته الى نهايته ، ومعنى هذا انها موجودة لدى الانسان الحديث بالرغم من كل ما احرزه من تقدم وتطور في وسائل معارفه وتلبيته لاحتياجاته ، كما كانت موجودة لدى الانسان القديم . ولا قيمة للصيحة الضالة التي نسمعها

تتردد بين أوساط الملحدين والتي تقول : « ان البشرية بلغت رشدها . ومن حقنا ان نتساءل تجاه هذه الصيحه الضالة ـ كما تساءل الاستاذ انور الجندي ـ : « فهل البشرية بلغت رشدها حقا ولم تعد في حاجة الى الدين ؟ هذه هي الصيحة التي تحملها الدعوات الهدامة في العصر الحديث من أجل التحرر من القيم والمفاهيم التي ورثتها الانسانية من رسالات الاديان والتي عدتها في دياجير الظلمات وأمدتها بالقوة على معارضة الظلم والطغيان والفساد .

ونحن نسأل عن هذه القيم الجديدة التي اغنت البشرية عن هداية الديـــن ؟ .

ونبحث فلا نجد شيئا ، ان كل ما تقدمت به البشرية في القرنين الاخيرين عما كان من قبل لا يزيد عن هذه المعطيات المادية التي منحت الانسان بعض الرفاهية في المسكن والملبس والطعام والشراب ، ولكن هل قدمت الحضارة او قدم العلم أي اضافة حقيقية في مجال النفس والاجتماع والاخلاق ؟!

ثم نحن نعرف ان كل هذا التقدم المادي انما جاء على حساب النفس البشرية وضد ارتقائها وتقدمها الاصيل الذى يقوم على الروح والمادة معا ومن خلال العقل والقلب جميعا .

ان الانسان قد أصبح بالتقدم المادي اكثر حاجة الى هداية الدين واكثر بعدا عن الاصالة والايمان ، وقد كشفت لنا الدعوات الهدامة كالوجودية والهيبية مثلا عن مدى الخطر الذي يهدده ويدفعه الى الغربة والتمـــزق .

ان الانسان بطبيعة تركيبه (نفسا ومادة) في حاجة الى هداية من خارجه ، من كتاب الوجود الذي يكشف للنفس الانسانية الطريق الى الحق ، ومن كتاب الله الذي يهدي البشرية الى النور والضياء » (21)

(ب) ـ ثم ان الانسان كما يمتاز بنزعته التدينية فانه يمتاز ايضا بنزعته الاخلاقية وميله للتخلق بالاخلاق الفاضلة وللالتزام الخلقي

(21) انور الجندي : « الاسلام في مواجهة الفكر ... » مجلة دعوة الحـــق ، العدد الرابع ، السنة الخامسة عشر يوليو ؛ 1972 ، ص 25 ـ 28 .

بقواعد اخلاقية معينة ينفذها ويطبقها في كافة ضروب حياته . حتى انه « لو وجد نفسه طليقا من كل التزام خارجي لفرض على نفسه أمورا معينة والتزم بها ، ارضاء لما في طبيعته من ميل للالتزام ! ومن ثم فالفوضى المطلقة لا وجود لها ، ولا يمكن أن توجد ، لانها ليست من طبيعة الانسان » (22) .

ولعل اهم ما يميز الانسان عن بقية الحيوانات هي الميزة الاخلاقية التي تتجلى « بالضمير الانساني ، فحتى الميزة العقلية التي اعتبرها سابقا من خواص الانسان فانها ليست كذلك الا من حيث كمالها . حيث ان الحيوانات لا تخلو من عقل تدرك به كثيرا من معيشتها وقد ترتقي في الحيوان قوة التعقل الى درجة ملحوظة كما في بعض القرود .

أما الميزة الاخلاقية فهي ما يختص بها الانسان وحده ولا يشاركه فيها أي حيوان آخر ، لان الحيوان ـ فيما نعلم ـ لا يفهم معنى الاخلاقية ولا يمكن له الشعور الذي نسميه (الضمير) (23) . فهذا ما اكده ابن مسكويه وغيره من فلاسفة الاخلاق المسلمين يقول ابن مسكويه : ان الانسان هو الذي من بين الموجودات كلها يلتمس له الخلق المحمود والافعال المرضية ، وان أفعاله وقواه وملكاته التي يختص بها من حيث هو انسان وبها تتم انسانيته وفضائله هي الامور الخلقية أو الامور الارادية التي تتعلق بها قوة الفكر والتمييز . (24)

(ج) ـ ويرتبط بميزة العقل والتدين والتخلق بالاخلاق الفاضلة ميزة ثالثة وهي ميزة الارادة الموجهة الى الخير والواقية من الانحراف والانزلاق الى الشر والضابطة لجماح الغرائز والشهوات والانفعالات ،

---

(22) محمد قطب ، دراسات في النفس الانسانية ، 1972 ، ص : 120 ـ 124 .

(23) نديم الجسر « شبابنا المثقف أمام الايمان والتدين » ، في : التوجيه الاسلامي للشباب . (من بحوث مؤتمرات مجمع البحوث الاسلامية) ؛ القاهرة : الشركة المصرية للطباعة والنشر ، 1971 ، ص : 21 ـ 41 .

(24) ابو علي احمد بن محمد مسكويه ، تهذيب الاخلاق . (تحقيق : قسطنطين زريق) ، بيروت ، لبنان : الجامعة الاميركية في بيروت ، 1966 ، ص : 10 ـ 11 .

او هي ميزة صدور الفعل عن ارادة حرة مختارة . فبالارادة القوية التي فضل الله بها الانسان على سائر الحيوانات ، يستطيع الانسان أن يحمل أمانة المسؤولية وتبعات التكليف ، ويفي بالتزامات الايمان بالله والتزامات خوفه وطاعته ، وينهى نفسه عن الهوى ويكبح جماح غرائزه وشهواته ، ويصبر أمام الشدائد والمصائب واختبارات الحياة . ويتخذ القرارات الضرورية لمواجهة المواقف والمشكلات التي تعترضه في الحياة ويختار بين الخير والشر وبين الرشد والضلال . والارادة بعد هذا كله هي مناط التكليف والمسؤولية والثواب والعقاب في الدنيا والآخرة بحيث ينتفي التكليف والمسؤولية اذا فقدت الارادة بالاكراه أو الموت أو بأي سبب آخر . والآيات القرآنية الكريمة والاحاديث النبوية الشريفة والاقوال المأثورة عن السلف الصالح المتعلقة بالارادة الانسانية من حيث فضلها وآثارها اكثر من ان تحصى او تذكر فضلا عن انها تشرح وتناقش في مثل هذا الفصل الموجز . ومن بين هذه الآيات والاحاديث والآثار تمكن الاشارة الى ما يلي :

قوله تعالى : « واما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هي المأوى » (النازعات : 40 ، 41)

وقوله تعالى : « واصبر على ما اصابك ان ذلك من عزم الامور » . (لقمان : 17)

وقوله تعالى : « والكاظمين الغيظ والعافين عن الناس والله يحب المحسنين » . (آل عمران : 134)

وقوله تعالى : « وعباد الرحمن الذين يمشون على الارض هونا واذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاما » (الفرقان : 63)

وقوله تعالى : « وهديناه النجدين » . (البلد : 10)

وقوله تعالى : انا هديناه السبيل اما شاكرا واما كفورا » (الانسان : 3)

وقوله تعالى : « ونفس وما سواها فالهمها فجورها وتقواها » (الشمس : 7 ، 8)

وقوله تعالى : « وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر » (الكهف : 29)

وقوله تعالى : « ولا تزر وازرة وزر أخرى » (الاسراء : 15)

وقوله تعالى : « وان ليس للانسان الا ما سعى » (النجم : 39)

وقوله صلى الله عليه وسلم : « ليس الشديد بالصرعة ، انما الشديد الذي يملك نفسه عند الغضب » .

ويقول الامام ابو حنيفة النعمان في الارادة الانسانية :

« وخلق الله الخلق خلوا من شائبة الكفر والايمان ، ثم اتى الخطاب : الامر والنهي ... فآمن من آمن وكفر من كفر . فعل الاول الايمان « بفعله » أي قراره وتصديقه بتوفيق الله تعالى اياه ونصرته ، وفعل الثاني الكفر « بفعله » وانكاره وجحوده الحق بخذلان الله تعالى اياه . فالايمان والكفر صفتان نكتسبهما في هذه الدنيا » ...

ثم يعلن ابو حنيفة المذهب الكسبي الذي سيكون سمة لاهل السنة والجماعة جميعا : « ولم يجبر احدا من خلقه على الكفر ولا على الايمان ، ولا خلقه مؤمنا ولا كافرا ، فاذا آمن بعد ذلك علمه مؤمنا في حال ايمانه واحبه من غير أن يتغير علمه وصفته . وجميع افعال العباد من الحركة والسكون ـ كسبهم على الحقيقة ، والله تعالى خالقها ، وهي كلها بمشيئته وعلمه وقضائه وقدره . والطاعات كلها كانت واجبة بأمر الله تعالى وبمحبته وبرضائه وعلمه ومشئته وقضائه وتقديره ، والمعاصي كلها بعلمه وقضائه وتقديره ومشئته لا بمحبته ولا برضائه ولا بأمره » ...(25)

فالمذهب الكسبي الذي يشير اليه الامام أبو حنيفة في النص السابق المنسوب اليه تقوم على ان افعال العبد مخلوقة من الله مكسوبة من العبد ، « وان طاعات الانسان ومعاصيه منسوبة اليه ، وله فيها اختيار وارادة ، وانه بذلك يسأل ويحاسب ولا يظلم مثقال ذرة من خير أو شر ، وهي عقيدة قرآنية تستمد من حكم الكتاب » (26) .

---

(25) كما نقله : علي سامي النشار ، نشاة الفكر الفلسفي في الاسلام ، الجزء الاول ، ص: 267 .

(26) نفس المرجع السابق ، ص 269 .

(د) ـ والانسان كما يمتاز بنزعته الدينية ونزعته الاخلاقية وبارادته فانه يمتاز ايضا بتقلب طبيعته وتردده بين حالات السمو الروحي التي تصل به احيانا الى مستوى الملائكة وحالات الهبوط الروحي التي تنزل به احيانا الى مستوى الحيوان أو الشيطان . فهو يتردد بين الشدة واللطف ؛ بين العفة والتمهل ، بين الغلظة والرقة ، بين العتامة والصفاء ، بين الخير والشر ، بين الاستعداد للايمان والاستعداد للكفر ، بين الميل للعدل والميل للظلم

الفصل الرابع
فلسفة المعرفة في الإسلام

مقدمة :

بعد أن تحدثنا في الفصول الثلاثة السابقة عن جانب من فلسفة الوجود في الاسلام ، فانه يجدر بنا ان نتحدث في هذا الفصل بشيء من الايجاز عن فلسفة المعرفة او نظرية المعرفة او مبحث المعرفة في الاسلام ، وهو المبحث الذي لا غنى للباحث في الفلسفة الاسلامية العامة أو في فلسفة التربية الاسلامية من تبيان وجهة نظر الاسلام ووجهة فلاسفته وعلمائه فيه ، لانه مبحث رئيسي فيها ويرتبط به من قريب أو بعيد جانب كبير من الموضوعات التي تهتم بدراستها .

ونحن في حديثنا عن هذا المبحث سنقتصر على دراسة ومناقشة النقاط التالية التي نعتبرها اهم عناصر نظرية المعرفة في الفلسفة الاسلامية :

1 ـ مفهوم المعرفة ومدى امكانية الحصول عليها في الفلسفة الاسلامية .

2 ـ أنواع المعرفة ومراتب فضلها في الفلسفة الاسلامية .

3 ـ مصادر ومنابع المعرفة في الفلسفة الاسلامية .

4 ـ مقاييس وشروط المعرفة الصالحة في الاسلام .

5 ـ خصائص فلسفة المعرفة في الاسلام .

1 ـ مفهوم المعرفة ومدى امكانية الحصول عليها الفلسفة الاسلامية :

فبالنسبة للنقطة الاولى ، فان أبسط تعريف او تفسير يمكن ان نذكره للمعرفة كنتيجة مترتبة على ما نقوم به من عمليات عقلية مختلفة هو انها تعني ما نتحصل عليه من معلومات يقينية وما نكونه من مدركات وتصورات جازمة عن موضوع او شيء ما . ويمكن تعريفها من هذه النظرة أيضا بأنها العلاقة الذهنية التي تتكون لدى الانسان بين عقله وبين موضوع خارجي ، أو بأنها العلاقة التي نكونها بين قوى ادراكنا وبين الاشياء التي ندركها . وللمعرفة حسب هذا المفهوم الاخير طرفان أحدهما : الكائن البشري وثانيهما البيئة او الموضوع المراد معرفته ، والمعرفة حسب هذا المفهوم لا تعدو أن تكون العلاقة التي تتم بين هذين الطرفين وبما أن هذه العلاقة لا يمكن أن تتم الا اذا حدث التفاعل بين ذلكما الطرفين : بين الكائن البشري وبين بيئته التي يعيش فيها أو العالم الخارجي المحيط به ـ فان المعرفة على الاقل في نوعها المكتسب ـ تصبح حلقة من حلقات التفاعل الذي يحدث بين الانسان وبيئته ، او بعبارة ادق هي نتيجة من نتائج الخبرة التي يمارسها في تفاعله مع البيئة التي يعيش فيها (1) .

والمعرفة البشرية المكتسبة كما تفسر على انها النتيجة او احدى النتائج المترتبة على العمليات العقلية التي يقوم بها الانسان أو على التفاعل الواعي الذي يتم بينه وبين بيئته او العالم الخارجي المحيط به او الخبرة المترتبة على هذا التفاعل ، فانها تفسر ايضا في كثير من الاحيان على انها العمليات العقلية نفسها التي يقوم بها الانسان في سبيل تكوين مدركاته ومفهوماته وتصوراته ومعلوماته عن الاشياء المحيطة به او عن الاشياء المراد معرفتها بصورة عامة . وفي ضوء هذا الاتجاه يمكن تعريف المعرفة بأنها عملية ادراك الاشياء على حقيقتها ، او عملية حصول العلم بالاشياء ، او عملية كسب المعلومات ، او عملية التفكير المؤدي الى ادراك الشيء وفهمه ثم الحكم عليه ، الى غير ذلك

(1) محمد فؤاد جلال ، التربية القومية . القاهرة : مكتبة الآداب بالجماهير . ص 17
25

من التعريفات الممكنة للمعرفة او لعملية كسب المعرفة في ضوء هذا الاتجاه ، وهي تعريفات متقاربة في معناها ان لم تكن مترادفة في معناها . والعمليات العقلية التي تدخل في اكتساب المعرفة تشمل فيما تشمل عمليات الادراك الحسي ، والتذكر ، والتعرف والتمييز بين الاشياء والتخيل ، والاستقراء والمقارنة والاستنباط أو الاستنتاج والحكم ، والتفكير . ولعل أشمل هذه العمليات العقلية وأرقاها هي عملية التفكير التي قد نتعرض لشرحها عند الحديث عن العقل أو الفكر كمصدر من مصادر المعرفة في فقرة لاحقة من هذا الفصل .

وعملية اكتساب المعرفة بهذه المعاني الاخيرة تصبح اقرب الى علم النفس ، لانه العلم الذي يهتم بصورة أساسية ببحث العمليات العقلية بأنواعها ومستوياتها المختلفة . وهذا لا ينافي أن نظرية المعرفة التي تعتبر أوسع في معناها بكثير من مفهوم وطبيعة المعرفة هي مبحث أساسي من مباحث الفلسفة .

فالبحث في نظرية المعرفة هو في مجموعه بحث فلسفي لانه يتناول مسائل ذات طبيعة فلسفية في مجموعها ، ومن أهم هذه المسائل ما تعبر عنه الاسئلة الآتية :

1) ما هي المعرفة ؟ أو ما هي طبيعة المعرفة
2) هل للأشياء التي ندركها حقائق مستقلة عن عقولنا ؟
3) هل يمكن للانسان أن يدرك الاشياء على حقائقها ؟
4) وهل معرفتنا للأشياء هي نسخة طبق الاصل لحقائق الاشياء ؟ أو هي مخالفة لذلك ؟
5) ما هي انواع المعرفة البشرية المختلفة ؟ وما هو الفرق بين المعرفة الاولية والمعرفة المكتسبة ؟
6) ما هي مصادر المعرفة ومنابعها وأدواتها ووسائلها ؟
7) ما هي علاقة الاشياء المدركة بالقوى التي تدركها ؟
8) ما هي مقاييس أو معايير المعرفة الصالحة ؟

فهذه الاسئلة وكثير غيرها تهتم فلسفة أو نظرية المعرفة بالاجابة عليها . ولعله من الواضح ان معنى المعرفة لا يعدو أن يكون موضوعا

واحدا من الموضوعات الكثيرة التي تدخل عادة في نطاق نظرية المعرفة لاية فلسفة من الفلسفات . وتختلف الاجابة عن تلك الاسئلة باختلاف المذاهب والنزعات الفلسفية . واذا كنا قد حاولنا الاجابة على السؤال المتعلق بمعنى المعرفة فاننا سنحاول الاجابة على اهم الاسئلة الاخرى من الاسئلة السابقة من وجهة النظر الاسلامية اثناء مناقشتنا للنقاط الاربع الباقية التي وعدنا بمناقشتها في اول هذا الفصل .

ويكفي ان نشير في هذه الفقرة من هذا الفصل الى ان الراي المعتبر في الفلسفة الاسلامية يؤكد المبادىء التالية :

1) ان للأشياء حقائق ثابتة في الواقع ونفس الامر ، وان لهذه الحقائق وجودا مستقلا عما يماثلها في الذهن .

2) بالرغم من ان معرفتنا او ادراكنا للاشياء ليس بشرط ان يكون طبق الاصل لحقائق هذه الاشياء في الواقع ونفس الامر ، فانه ليس هناك ما يمنع في كثير من الاحيان من ادراك الاشياء على حقائقها . فادراك الاشياء على حقيقتها ممكن ، ومطلوب منا ان نبذل اقصى الجهد لادراك الاشياء على حقيقتها ، ولكن قد نصل وقد لا نصل الى مثل هذا الادراك .

3) بالرغم من التفاعل الذي لا بد منه بين الانسان المدرك والشيء المراد ادراكه ومعرفته ، فان لهذا الشيء وجودا عينيا مستقلا عن عقل الانسان الذي يقوم بادراكه .

والقول بهذه المبادىء يؤكد ان الفلسفة الاسلامية وسط بين الواقعية والمثالية في مفهومهما الحديث ، على الاقل بالنسبة لتلك الاسئلة المتعلقة بمفهوم المعرفة . (2) وقد يأتي لنا مزيد من التفصيل لهذه المبادىء في الفقرات التالية .

---

(2) تنظر وجهة المذهب الواقعي والمذهب المثالي في الفلسفة الغربية الحديثة بالنسبة لمفهوم المعرفة في كل من المرجعين التاليين :

ا) توفيق الطويل ، اسس الفلسفة . (الطبعة الخامسة) . القاهرة : دار النهضة 1967 ، ص 330 — 336 .

ب) ا. س. رابوبرت ، مبادىء الفلسفة . (ترجمة : احمد امين) ، بيروت ، لبنان : دار الكتاب العربي 1979 ص 191 — 192 .

2 – أنواع المعرفة ومراتب فضلها في الفلسفة الاسلامية :

حتى اذا انتقلنا الى النقطة الثانية من هذا الفصل ، وهي النقطة المتعلقة بأنواع المعرفة ومراتب فضلها ، فاننا نجد آراء متعددة لفلاسفة وعلماء المسلمين في الموضوع بشقيه ، يمكن تلخيصها فيما يلـــي :

فبالنسبة لانواع المعرفة وأقسامها ، فان فلاسفة وعلماء الاسلام كغيرهم من الفلاسفة والعلماء في الثقافات الاخرى قد أشاروا الى عدة تقسيمات للمعرفة البشرية والى أنواع أو أقسام المعرفة المترتبة على كل تقسيم من التقسيمات المشار اليها . وتعدد هذه التقسيمات آت من تعدد وتنوع الاسس والاعتبارات التي روعيت فيها .

1) فمن حيث فطرية أو اكتساب المعرفة يمكن تقسيم المعرفة البشرية الى قسمين أو نوعين رئيسيين : نوع فطري لا يأتي عن كسب ولا ينشأ عن تجربة ولا يكون من صنع العقل في تعميماته ، وانما هو موجود في العقل بالقوة منذ ولادة الانسان . ويسمى هذا النوع من المعرفة بالمعرفة الفطرية أو المعرفــة الاولية أو البديــهية القبلية à priori . ويقابل هذا النوع نوع آخر يسمى بالمعرفة المكتسبة أو المعرفة التجريبية البعــدية التي لا تكون ممكنــة الا عن طريق التجربة à posteriori

ومما يدخل تحت النوع الاول الاوليات الرياضية كقولنا الواحد نصف الاثنين والمساويان لثالث متساويان ، والبديهيات المنطقية كقولنا ان الكل أعظم من الجزء أو الكل أكبر من جزئه ، وما يرتبط باشباع الغرائز والنزعات الفطرية مثل تمييز الطفل حديث الولادة أو اهتدائه غريزيا للشيء من حيث كونه يشبع أو لا يشبع . وهذه المعارف الفطرية عامة شاملة ، بمعنى انها لا تنسحب على فرد دون فرد . كما انها ثابتة غير متغيرة . (3)

ومن أبرز فلاسفة المسلمين الذين قسموا المعرفة حسب اكتسابها أو عدم اكتسابها هو « ابن سينا » . فقد قسم ابن سينا المعرفة على

(3) توفيق الطويل ، أسس الفلسفة ص 347 – 348 .

هذا الاساس الى ثلاثة أنواع : معرفة بالفطرة ، ومعرفة بالفكرة ، ومعرفة بالحدس .

فأما المعرفة بالفطرة فهي معرفة المبادىء الاولى كقولنا : « الكل أعظم من الجزء » و « ان الواحد نصف الاثنين » وان الاشياء المساوية لشيء واحد متساوية » الخ ...

وأما المعرفة بالفكرة فهي معرفة مكتسبة وتكون بادراك المجردات المعقدة والكليات العامة والانتقاش بها ويحتاج المرء فيها الى مجهود أكبر من مجهود النوع الاول . ولا يدركها الا من وصل الى مرتبة العقل المستفـاد .

وهناك نوع ثالث من المعرفة هو المعرفة بالحدس . فمن الناس من لا يحتاج في أن يتصل بالعقل الفعال الى كبير عناء والى تخريج وتعليم ، بل تراه كأنه يعرف كل شيء بنفسه حدسا ، بلا قياس ولا معلم ، وكأن فيه روحا قدسية لا يشغلها شأن عن شأن ولا يستغرق الحس الظاهر حسها الباطن .

وهذا الاستعداد الحدسي ليس على درجة واحدة في جميع الناس وانما هو يتفاوت تفاوتا لا ينحصر في حد . فهو يقبل الزيادة والنقصان دائما . ففي طرف النقصان ينتهي الى من لا حدس له البتة ، وفي طرف الزيادة ينتهي الى من له حدس في كل المطلوبات او اكثرها او الى من له حدس في اسرع وقت واقصره ...

وهكذا فمن الناس من يكون من اصحاب المعرفة بالفكرة وحدها ، ومنهم من يكون من اصحاب المعرفة بالحدس الى جانب المعرفة بالفكرة . ومنهم من يكون علمه كله حدسا ، وهؤلاء هم الانبياء ، ويسمى العقل عندئذ عقلا قدسيا » (4)

2) ويقسم الفيلسوف الاسلامي ابن رشد المعارف الانسانية على اساس ما تتسم به من عموم او خصوص الى قسمين رئيسيين هما : (أ) المعارف العامة او المعارف الاولى التي تكون معروفة بنفسها او

---

(4) محمد عبد الرحمن مرحبا ، من الفلسفة اليونانية الى الفلسفة الاسلامية . بيروت ، لبنان : منشورات عويدات 1970 ، ص 386 — 487 .

ببادىء الراي او بالطبع ضرورة ، (ب) ثم المعارف الخاصة التي يعرفها الانسان بالقياس أو تكون مشهورة شائعة فيتلقاها الانسان من غيره .والقياس العقلي أو النظر العقلي في الموجودات يعني استنباط المجهول من المعلوم . وأتم أنواع النظر العقلي بأتم أنواع القياس يسمى برهـــانـــا . (5)

3) ويمكن تقسيم المعرفة من حيث وضوحها وغموضها أو من حيث بساطتها وتعقيدها الى معارف بديهية بسيطة واضحة ، وأخرى نظرية معقدة في عملية اكتسابها . والمعرفة البديهية لا تحتاج الى أكثر من تحقق موضوعها في الذهن ، وبالتالي فانها لا تحتاج الى دليل ولا الى استعمال الفكر ، كما انها ليست محلا للجدل أو النقاش بين اهل المعرفة ولا يبحث عنها في العالم كغاية ، بل كوسائل ومقدمات تتألف منها الادلة ، والاقيسة المنطقية . ومن أمثلة المعرفة البديهية قولنا . الواحد نصف الاثنين ، والاثنان زوج ، والنار حارة والشمس تشرق عند الصباح ، وما الى ذلك . أما النوع الثاني من المعرفة فانه ما يحتاج الى نظر وجهد فكري .

4) كما يمكن تقسيم المعرفة البشرية أيضا من حيث الصبغة النظرية او العملية الغالبة عليها الى معرفة نظرية وأخرى عملية . ومما يدخل تحت النوع الاول معرفتنا بالقوانين الرياضية ، ومما يدخل تحت النوع الثاني معرفتنا بالقواعــد الشرعية والاحكــام الفقهية والقيم الخلقيــة .

5) ولعل اشهر تقسيمات المعرفة البشرية هــو تقسيمها حسب موضوعها أو حسب مصدرها ووسيلة الحصول عليها . وبالرغم من أن الموضوعات التي تتجه اليها المعارف البشرية كثيرة لا تحصى ، فانه يمكن ارجاعها الى عدد معقول من الانواع أو الفصائل ، وذلك مثل ذات الله تعالى وصفاته العلية ، والامور المتعلقة باليوم الآخر وملائكة الله وكتبه ورسله والعقائد الدينية الاخرى ، والامور المتعلقة بالحلال

---

(5) عمر فروخ ، المنهاج الجديد في الفلسفة العربيه . بيروت : دار العلم للملايين 1970 ، ص 249 ــ 250 .

والحرام واصول الشريعة الاسلامية وفروعها والامور المتعلقة بالخير والشر والامور الخلقية ، والامور المتعلقة بالنفس الانسانية ، والامور المتعلقة بأحوال المجتمع وجوانب حياته المختلفة ، والامور المتعلقة بالطبيعة والوجود المادي للكون والقوانين الرياضية ، وما الى ذلك .

وعلى هذا الاساس يمكن تقسيم المعرفة البشرية الى معرفة الله وذاته وصفاته ،ومعرفة العقائد الدينية والامور الغيبية ، ومعرفة الحلال والحرام وأصول الشريعة والاحكام المستمدة منها ، والمعرفة الخلقية ، ومعرفة الانسان لنفسه وللطبيعة البشرية التي ينتمي اليها بصورة عامة ، والمعرفة الاجتماعية والثقافية والاقتصادية والسياسية . والمعرفة الطبيعية والرياضية ، وما الى ذلك . وكل هذه الانواع يعترف بها الاسلام ويحث عليها ، بل يوجب بعضها ، كما هي الحال بالنسبة لمعرفة الله وصفاته ومعرفة العقائد الدينية الاخرى ومعرفة الحلال والحرام والاحكام الضرورية للشريعة الاسلامية .

6) وبالنسبة لتقسيم المعرفة حسب مصادرها ومنابعها ووسائلها . فانه من الممكن الوصول بعدد أقسام او انواع المعرفة البشرية الى العدد الذي يوازي عدد المصادر والمنابع والوسائل التي تعترف بها الفلسفة الاسلامية للمعرفة والتي سيأتي لنا الحديث عنها في الفقرة القادمة من هذا الفصل . واذا كانت هذه المصادر أو الوسائل تشمل فيما تشمل ـ كما سيأتي ـ الحواس أو الحس ، والعقل ، والحدس ، والالهام ، والوحي ـ فان أقسام المعرفة ـ في مقابل ذلك ـ يمكن أن تشمل المعرفة الحسية ، والمعرفة التجريبية او المعرفة العلمية . والمعرفة العقلية ، والمعرفة الفلسفية ، والمعرفة الحدسية او المعرفة الوجدانية والمعرفة الالهامية والمعرفة الروحية والمعرفه الوحيية . واذا كان مصدر المعرفة الحسية هو الحس أو الادراك الحسي الآتي عن طريق الحواس الظاهرة او الباطنة ومصدر المعرفة التجريبية هو التجربة والخبرة العملية ، ومصدر المعرفة العلمية هو الملاحظة والتجربة العلمية والاستقراء العلمي أو المنهج العلمي . ومصدر المعرفة العقلية هو العقل أو الفكر أو النظر العقلي ، ومصدر المعرفة الفلسفية هو العقل والنظر او التأمل الفلسفي والوجدان ، ومصدر المعرفة الحدسية هو الحدس أو الذوق او الكشف الذي يدرك الحقائق البسيطة ادراكا

مباشرا دفعة واحدة ومن غير مقدمات تسلم اليها ، ومصدر المعرفة الالهامية هو الالهام أو النفث في الروع أو الفيض الالهي أو النور الالهي على اختلاف تعبيرات القائلين بهذا المصدر - فان مصدر المعرفة الوحيية هو الوحي الالهي الذي يلقيه الله في قلوب أنبيائه ورسله من غير حيلة ولا تعلم ولا اجتهاد من جانبهم .

هذه هي أهم تقسيمات المعرفة البشرية وأهم المعارف البشرية المترتبة عليها ، ولا تزال هناك تقسيمات أخرى للمعرفة ، وذلك كتقسيم المعرفة البشرية حسب أغراضها .

وهذه المعارف متفاوتة في مرتبة فضلها بحسب مرتبة فضل موضوعها . فأعلاها درجة وفضلا هي معرفة الله تعالى وأفعاله ومخلوقاته . « فالاسلام يرى الله سبحانه وتعالى الموضوع الاسمى للمعرفة ، والموضوع الحق الذي ينبغي أن يتجه اليه الانسان في معرفته عن طريق عقله وتأمله الفكري » . (6)

والمعرفة المتعلقة بالله تعالى - في نظر اي دين حق - هي المعرفة الحقة اليقينية . يقول ابن سينا عن هذا النوع من المعرفة انها « افضل علم بأفضل معلوم ، فانها افضل علم اي اليقين بأفضل معلوم اي بالله تعالى » . « والعلم الذي يعلق عليه الغزالي الاهمية الكبرى هو العلم الذي يشمل أولا معرفة الله وأفعاله ومخلوقاته من حيث هي أفعاله ومخلوقاته ، لان هذه المعرفة هي كمال ثابت للنفس وشرط لمشاهدة الله بعد الموت ؛ وحافز على الخوف والتواضع والاهتمام بأمر الآخرة ، (النوع الثاني من المعرفة) معرفة الواجبات الدينية وما يتعلق بها ، لانها من جهة تقود الى الجنة ، وتعد النفس من جهة أخرى لاكتساب تلك المعرفة.. أما ما تبقى من المعارف فقيمته متوقف على مقدار فائدته لهذين العلمين ، ويجدر الابتعاد عنه بمقدار ما من شأنه ان يبعد عنهما . واذن فالمعرفة الشاملة والحقيقية المطلقة ، هما معرفة الله وافعاله ومخلوقاته من

(6) محمد البهي ، الجانب الالهي من التفكير الاسلامي ، الطبعة الرابعة ، القاهرة : دار الكاتب العربي للطباعة والنشر ، 1967 ، ص 371 .

حيث هي افعاله ومخلوقاته ، اي معرفة الله ، وحقيقة افعاله ، وحقيقة مخلوقاته » (7) .

وهذا ما اكده ايضا صاحب « كشف الظنون » : مصطفى بن عبد الله كاتب جلبي المشهور باسم حاجي خليفة ، المتوفى سنة 1067 هـ / 1658 م عندما قال : « ان السعادة العظمى والمرتبة العليا للنفس الناطقة هي معرفة الصانع بما له من صفات الكمال والتنزه عن النقصان، وبما صدر عنه من الآثار والافعال في النشأة الاولى والآخرة ، وبالجملة معرفة المبدأ والمعاد . والطريق الى هذه المعرفة من وجهين : أحدهما طريقة اهل النظر والاستدلال ، وثانيهما طريقة اهل الرياضة والمجاهدات . والسالكون للطريقة الاولى ان التزموا ملة من ملل الانبياء عليهم الصلاة والسلام فهم المتكلمون ، والا فهم الحكماء المشاؤون ، والسالكون الى الطريقة الثانية ان وافقوا في رياضتهم أحكام الشرع فهم الصوفية ، والا فهم الحكماء الاشراقيون ، فلكل طريقة طائفتان » (8) .

ويلي معرفة الله في الفضل معرفة مسائل الاعتقاد الاخرى ، ثم معرفة مسائل الحلال والحرام واحكام الشريعة الاسلامية ، ثم معرفة ما لا يتم فهم العقيدة والشريعة الا به من علوم الوسائل ، ثم معرفة الانسان لذاته ولجوانب النفس البشرية من خلال ذاته هو ، ثم معرفة ما يتعلق بحقائق الكون والمجتمع والحياة .

وبالرغم من أن العقل ومصادر المعرفة الاخرى غير الوحي والدين كثيرا ما تساعد وتدعم معرفة الله ومعرفة العقائد الدينية الاخرى ومعرفة احكام الشريعة فان المصدر الرئيسي لهذه المعارف العقائدية والدينية هو الوحي أو الدين بصورة عامة الذي يشمل فيما يشمل كتاب الله وسنة نبيه واجتهادات العلماء الصالحين الراسخين الذين أرشدنا الله اليهم بسؤالهم والرجوع اليهم عندما قال جل من قائل : « فاسألوا أهل الذكر ان كنتم لا تعلمون » ، وعندما قال : « ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا

(7) تيسير شيخ الارض ، الغزالي .

(8) كما نقله : مصطفى عبد الرازق . (الطبعة الثالثة) القاهرة : مطبعة لجنة التاليف والترجمة ، 1966 ، ص 69 .

من عبادنا » . اما المعارف المتعلقة بالطبيعة والكون والمجتمع وشؤون الحياة الدنيا المختلفة فان جميع مصادر المعرفة ووسائلها تصلح لها ويمكن أن تساهم فيها ، بما في ذلك الحس والتجربة أو الخبرة العملية والعقل أو التفكير والنظر العقلي .

3 – مصادر ومنابع المعرفة في الفلسفة الاسلامية :

واشارتنا هذه لمصادر المعرفة كأساس من أسس تقسيمها وترتيبها في الفصل لا بد ان تجرنا الى الحديث عن هذه المصادر نفسها في الفلسفة الاسلامية بشيء من التفصيل . وفي نظرنا ان الاسلام يعترف بكل صدر أو وسيلة من شأنها أن تؤدي الى تحقيق المعرفة أو العلم بأي امر من أمور العقيدة والدين والحياة . وان الفلسفة الاسلامية لاوسع أفقا وأشمل نظرة – بالنسبة لمصادر المعرفة بالذات – من اي مذهب من المذاهب الفلسفية في الثقافات الاخرى ، قديمها وحديثها . فاذا كان المذهب الحسي يعتبر الحس هو المصدر الرئيسي للمعرفة ، واذا كان المذهب العقلي يرى في العقل المصدر الاساسي للمعرفة ، واذا كان المذهب الروحي يرى في الحدس وما جرى مجراه المصدر الرئيسي للمعرفة ، فان الفلسفة الاسلامية تعترف بهذه المصادر جميعا وبمصادر أخرى ترتبط بها ارتباطا وثيقا . ولنكون أكثر تخصيصا فانه تجدر بنا الاشارة الى أن الفلسفة الاسلامية تعترف بالمصادر التالية للمعرفة البشريـــة :

اولا : الحس : فأول هذه المصادر وادناها مرتبة هو الحس او الادراك بالحواس ، سواء اكانت ظاهرة ، وهي الحواس الخمس ، او باطنة . وقد إعترف جميع فلاسفة الاسلام بالحواس كمصادر للمعرفة او كمنافذ تنتقل عن طريقها انطباعات الواقع المحسوس الى الدماغ لتمييزها والحكم عليها في ضوء المعلومات السابقة للشخص . والمعلومات المحسوسة التي تتكون عن طريقها تمثل خطوة ضرورية وخامة لازمة لعمليات عقلية أعلى كعملية التخيل وعملية التفكير وما الى ذلك .

وفي نظر الفيلسوف الاسلامي الكندى ان الحس او الادراك الحسي أحد مصدرين رئيسين للمعرفة ، « وهو مشترك بين الانسان والحيوان ولا مؤونة فيه ولا صعوبة ، وهو يدرك المحسوسات المادية الجزئية

دائمة التغير التي لها صورة في المخيله والتي هي اقرب الى الانسان منها الى حقائق الاشياء . والمعرفة الناشئة عن الادراك الحسي غير ثابتة ، نظرا لعدم ثبات موضوعها من حيث الكم ومن حيث الكيف ...

فالجزئيات المادية المتغير منهجها مستند الى الحس والمخيلة ، ولا يصح فيما يتعلق بها أو بالاشياء الطبيعية بوجه عام أن تستعمل « الفحص التعليمي » ، اعني المنهج الرياضي الاستنباطي » ... (9) اما المصدر الرئيسي الثاني للمعرفة عند الكندي فهو العقل .

ويؤكد الفارابي في نظرية المعرفة على أهمية الحس عندما يقول . « المعارف اما تحصل عن طريق الحس » ويستشهد بقول ارسطو في كتاب (البرهان) : « ان من فقد حسا ما فقد فقد علما ما » . « وادراك الحواس انما يكون للجزئيات ، وعن الجزئيات تحصل الكليات والكليات هي التجارب على الحقيقة » . واهم هذه التجارب اوائل المعارف ومبادىء البرهان . وليس العقل شيئا غير التجارب ، وكلما كانت هذه التجارب اكثر كانت النفس أتم عقلا » ...

ولا تحصل المعرفة لدى الانسان ـ في نظر الفارابي ـ بمجرد مباشرة الحس للمحسوسات ، بل بعد تدخل قوى نفسية متعددة ، يلخصها الفارابي في بعض رسائله في النص التالي :

« وقد يظن أن العقل تحصل فيه صورة أشياء عند مباشرة الحس للمحسوسات بلا توسط ، وليس الامر كذلك ، بل بينهما وسائط ، وهو أن الحس يباشر المحسوسات فتحصل صورها فيه ، ويؤديها الى الحس المشترك ، حتى تحصل فيه ، فيؤدي الحس المشترك تلك (الصور) الى التخيل والتخيل الى قوة التمييز ليعمل التمييز فيها تهذيبا وتنقيحا ويؤدها منقحة الى العقل » .

وهكذا فالمعرفة انما تكون بأن تقع الحواس على المحسوسات فتنتزع صورها ثم تتعاقب عليها قوى النفس المختلفة واحدة بعد اخرى لتقوم

---

(9) رسائل الكندي الفلسفية : (تقديم وتحقيق واخراج : محمود عبد الهادى ابو ريدة) ، دار الفكر العربي ، 1950 ، من تقديم ابو ريدة ، ص 48 ــ 49 .

بتنقيتها من الشوائب وتصفيتها من علائقها الحسية وعوارضها المشخصة حتى تبلغ بها مرتبة التجريد الخالص » (10) .

ويقسم محيي الدين ابن العربي المعارف البشرية الى حسية محضة ، والى فكرية تستعين بالحس أو بالخيال ، وعقلية دنيا تعتمد على الفكر ، وعقلية عليا تعتمد على البداهة ، دون أية حاجة الى القوى الدنيا. ويقول ابن العربي باستحالة وصول تلك القوى الدنيا الى معرفة الله ويرى ان الوصول الى هذه المعرفة ممكن عن طريق العقل الاعلى أي الجانب الاعلى في العقل .

ومما جاء في الجزء الاول من كتاب : « الفتوحات المكية بهذا الصدد قول ابن العربي :

« ان الانسان انما يدرك المعارف كلها باحدى القوى الخمس الحسية . وهي : الشم . والطعم . واللمس . والسمع . والبصر ... أما القوى الخيالية فانها لا تضبط الا ما اعطاه الحس . اما على صورة ما أعطاها ، واما على صورة ما أعطاه الفكر من حمله بعض المحسوسات على بعض ... وقد بطل تعلق الحس بالله عندنا . فقد بطل تعلق الخيال به . وأما القوة المفكرة فلا يفكر بها الانسان أبدا الا في اشياء موجودة عنده تلقاها من جهة الحواس وأوائل العقل . ومن الفكر فيها في خزانة الخيال يحصل له علم بأمر آخر بينه وبين هذه الاشياء التي فكر فيها مناسبة ، ولا مناسبة بين الله وخلقه . فاذن لا يصح العلم من جهة الفكر . فلهذا منع العلماء من الفكر في ذات الله . وأما القوة العقلية الدنيا فلا يصح ان تدركه ، فان العقل لا يقبل الا ما علمه بديهة أو ما اعطاه الفكر . وقد بطل ادراك الفكر له . فقد بطل ادراك العقل له عن طريق الفكر ، ولكن مما هو عقل محض انما حده ان يعقل ويضبط مما حصل عنده ، فقد يهبه الحق المعرفة به فيعقلها ، لانه عقل لا من طريق الفكر . وهذا ما لا تمنعه فان هذه المعرفة التي يهبها الحق تعالى لمن شاء من عباده لا يستقل العقل بادراكها ولكنه يقبلها » (11)

---

(10) كما نقله : محمد عبد الرحمن مرحبا . من الفلسفة اليونانيه الى الفلسفة الاسلامية . ص 385 — 386 .

(11) كما نقله : محمد غلاب ، المعرفة عند مفكري المسلمين . القاهره : الدار المصريه للتأليف والترجمة ، 1966 ص 348 .

وقد علق الدكتور محمد غلاب،على هذه النصوص بعد ان نقلها بقوله :

« من هذه النصوص يتبين الباحث ان هذا الامام العالم قد احاط بتلك النظرية العميقة التي قررها ديكارت بعد ذلك بخمسة قرون ، وهي من الفكر التي رفعه المحدثون بسببها الى الاوج ، وهي ان العقل مؤلف من قوتين : دنيا » وهي التي تعتمد على الحس او على الخيال ، وعليـا ، وهي التي تعقل المجردات لذاتها دون اي افتقار الى الصور المنتزعة من المحسنات ، والتي هي مأتى المفاهيم الجزئية ، وأن القوة الدنيا لا تدرك الاله البتة ، بينما ان العليا تستطيع ان تتعقله ، وأن توقن بوجوده ووحدانيته وكماله المطلق » (12) .

وهكذا لو تتبعنا بقية فلاسفة المسلمين لوجدناهم جميعا ـ تقريبا ـ قد اعترفوا بالحس كمصدر اساسي من مصادر المعرفة البشرية ، واعتبروا المحسوسات عناصر ممهدة لعمليات عقلية أعلى .

ولكن بالرغم من اعترافهم بالحس او الادراك الحسي كمصدر للمعرفة ، فانهم لم يبالغوا في اهميته كلما بالغ الحسيون التجريبيون المحدثون ولم يتورعوا عن نقده وذكر اخطائه وتناقضاته واوجه قصوره . فقد بينوا أن مجال الادراك الحسي ضيق محدود ، حيث انه لا يتعلق الا بالمحسوسات المادية ، وحتى بالنسبة للمحسوسات نفسها فانه عاجز عن اعطاء صورة كاملة عن الشيء المراد ادراكه حسيا .

وممن اطالوا القول في نقد الحس وبيان اخطائه وتناقضاته من فلاسفة الاسلام ، هو الامام ابو حامد الغزالي . فهو يقول مثلا في كتابه معيار العلم :

« والنفس في أول الفطرة ، اشد اذعانا وانقيادا للقبول من الحاكم الحسي والوهمي ، لانهما سبقا في أول الفطرة الى النفس ، وفاتحاها بالاحتكام عليها ، فألفت احتكامهما ، وانست بهما ، قبل ان ادركها الحاكم العقلي ، فاشتد عليها الفطام عن مألوفها ، والانقياد لما هو كالغريب من مناسبة جبلتها ، فلا تزال تخالف حاكم العقل وتكذبه ،

---

(12) نفس المرجع السابق ونفس الصفحات .

وتوافق حاكم الحس والوهم ، وتصدقهما الى ان تضبط بالحيلة التي سنشرحها ...

وان اردت ان تعرف مصداق ما نقوله ، في تخرص هذين الحاكمين واختلافهما ، فانظر الى حاكم الحس كيف اذا نظرت الى الشمس ، عليها بأنها في عرض مجر .

وفي الكواكب بأنها كالدنانير المنثورة على بساط ازرق .

وفي الظل الواقع على الارض للاشخاص بأنه واقف ، بل على شكل الصبي في مبدأ نشأته بأنه واقف .

وكيف عرف العقل ببراهين ، لم يقدر الحس على المنازعة فيها ، ان قرص الشمس اكبر من كرة الارض بأضعاف مضاعفة ، وكذلك الكواكب وكيف هدانا الى الظل الذي نراه واقفا هو متحرك على الدوام لا يفتر . وان طول الصبي في مدة النشء غير واقف ، بل هو في النمو على الدوام والاستمرار ومترق الى الزيادة ترقيا خفي التدريج يكل الحس عن ادراكه ويشهد العقل به .

وأغاليط الحس من هذا الجنس تكثر ، فلا تطمع في استقصائها واقتنع بهذه النبذة اليسيرة من أنبائه لتطلع بها على اغوائه » (13) .

واذا كان هذا هو قصور الحس في الامور المحسوسة المادية فان قصوره في الامور المعنوية المجردة أشد واقوى ولا بد للانسان لادراك مثل هذه الامور المعنوية العقلية من اللجوء الى مصدر او وسيلة من جنسها وهو العقل الذي يعتبر المصدر الاساسي الثاني للمعرفة البشرية .

ثانيا : العقل : حيث اعترف جميع فلاسفة المسلمين وعلمائهم تقريبا بالعقل كمصدر من مصادر المعرفة ، مع اختلافهم في درجة تقدير اهميته ، فبالغ بعضهم في هذا التقدير واعتدل آخرون . وممن بالغوا في تقدير العقل هم الفلاسفة العقليون ومن نحا منحاهم من

(13) ابو حامد محمد بن محمد الغزالي ، معيار العلم . (تحقيق : د. سليمان نيا) القاهرة : دار المعارف بمصر ، 1961 ، ص 62 — 63 .

متكلمي المعتزلة واهل الشيعة وعلى الاخص الزيدية منهم . فقد اعطى هؤلاء للعقل صلاحيات واسعة وتصوروا أنه في امكانه ادراك كل شيء تقريبا بما في ذلك وجود الله والخير والشر وكثير من المغيبات . وأما الذين اعتدلوا في تقدير أهمية العقل فان من بينهم متكلمي اهل السنة وعلماء التصوف وعلماء الفقه والحديث . فهؤلاء الاخيرون وان أعطوا العقل حقه من التقدير فانهم لم يبالغوا في تقدير أهميته ولم يتصوروا فيه القدرة على ادراك كل شيء . فهو وان كان عندهم أوسع مدى وأكثر امكانية في الادراك من الحس فانه هو الآخر قاصر ومحدود في امكانيات ادراكه على الاخص فيما يتعلق بالاخلاق وبالالهيات وبالامور الغيبية بصورة عـامـة .

ومما يذكره فلاسفة وعلماء الاسلام في بيان فضل العقل كمصدر للمعرفة وبيان خصائصه ووظائفه : ان العقل هو النور الهادي للانسان في ظلام الحياة والهادي للفكر الى الحقيقة ، وهو الموجه للاحساس والهادي الى كشف اخطائه وهو الذي يحكم ما اذا كان الحس متأثرا بعوامل خارجية ام لا ، وهو الذي يمكن الانسان من الاستنتاجات الصائبة من تجارب متشابهة ويقوم بربط نتائج الاحساس بعضها ببعض حتى نحصل منها على قانون علمي ، وهو الذي يمكن الانسان من تقييم أفكاره ومن تمييز العلم الصحيح من الخيال الفارغ ويحكم باستحالة التناقض والتضاد وبقبح الشر والظلم ، وهو الوسيلة الرئيسية لادراك المعقولات ولادراك نفسه ، الى غير ذلك من مظاهر اهمية العقل واوجه نشاطه ووظائفه . (14)

ومن علماء الاسلام البارزين الذين اشادوا بالعقل في اعتدال وبينوا وظائفه وافضليته بالنسبة للحس هو الامام الغزالي في كتبه المختلفة .

ومما يخرج به القاريء لهذه الكتب ان للعقل عند الغزالي وظائف ادراكية واخلاقية متعددة لخصها الاستاذ عبد الكريم العثمان من تلك الكتب في النص التالي :

---

(14) محمد تقي المدرسي ، الفكر الاسلامي مواجهة حضارية . بيروت ، لبنان : دار الترجمة للطباعة والنشر والتوزيع ، 1969 ، ص 28 — 29 .

1) فهو ميزان الله في أرضه .

2) وهو الذي يدرك المعقولات . لان المدركات على نوعين :

أ) محسوسات تدرك عن طريق الحواس .

ب) ومعقولات لا تدرك الا بالعقل . سواء كانت مجردة بذاتها ، أو أنها جردت عن طريق الالهام أو الاستدلال ...

3) ثم ان للعقل وظيفة هامة ، وهي القضاء على أغاليط الحس وهي كثيرة ...

4) ومن الوظائف الهامة للعقل أنه يعوض قصور ادراك الحس . وذلك لان الحس :

أ) لا يدرك الاشياء الا بممارسة منها او بقرب . فالحس معزول عن المدركات ان لم تكن ممارسة أو قريبة ، وليس ذلك شأن العقـل .

ب) ولا يدرك ذاته بينما يدرك العقل ذاته كما يدرك غيره .

ج) وهو مقيد بالعقبات الدنيا والعليا ، فلا يدرك ما قرب منه قربا مفرطا ، ولا ما بعد . بينما يستوي عند العقل القريب والبعيد .

د) ولا يدرك الحس ما وراء الحجب ، بينما لا تحجب الحقائق عن العقل وانما يكون الحجاب من الانسان نفسه بسبب صفات مقارنة له .

هـ) ويكتفي الحس بظواهر الاشياء دون بواطنها ، وقوالبها وصورها دون حقائقها . والعقل يتغلغل الى بواطن الاشياء واسرارها ، ويدرك حقائقها ويستنبط اسبابها وعللها وحكمها .

و) ويعجز الحس عن معرفة الصفات الباطنية كالفرح والسرور والغم والحزن والالم والعشق والشهوة والقدرة والارادة والعلم ، بينما يمكن للادراك العقلي أن يعرف هذه الامور ، بالاضافة الى باقي المعقولات .

ز) والحس عاجز عن ادراك اللامتناهي بينما العقل قادر عليه .

5 ــ وهناك سبب أخلاقي يستدعي وجود العقل . ان العلم بالحس لا يحتم دائما أن يتمثل الانسان به ، فالعلم بدرجات الوحي لا يستدعي منصب الوحي ، ولا يبعد ان يعرف الطبيب المريض درجات الصحة ، ولكن العالم عادة أقدر على ترك المعاصي من الجاهل لعلمه بمضار الشهوات وكيفية كسرها . وأخيرا ان العقول قد تسخر للشهوة واستنباط الحيل لقضائها ، لكن الاغلب ان العقل يوجه الانسان للقضاء على الشهوة وتقبيحها ، ولذلك عرف العاقل بأنه من اجتنب المحارم وأدى فرائض الله . أو أنه هو التقي ، وتلك ثمرة العقل » (15) .

ومن خصائص الاحكام العقلية او الاحكام التي يتوصل اليها العقل :

(1) انها ثابتة جازمة لا تقبل الريب ... فالحكم يقبح الظلم ، وحسن التضحية وجمال الآداب ليست احكاما تقبل الريب ، والذي يرتاب فيها يحاول الفرار عنها بتغيير موضوعاتها ، ومن ثم فان الذي تغير هو موضوع الحكم العقلي وليس الحكم نفسه . فمثلا ان الذي يقول ان الظلم حسن يغير معنى الظلم حتى يجعله يساوي معنى العدل ثم يقول بأنه حسن .

(2) ان احكام العقل شاملة لا تخصيص فيها ، فاذا كانت الرذيلة قبيحة فلن تفترق ان تكون صادرة من كبير أو صغير ، وفي اي عصر وأي زمان ، واذا كانت الحادثة في حاجة الى سبب موجد فلا فرق بين ان تكون الحادثة رمي كرة القدم أو وجود كرة الارض .

(3) ان احكام العقل تتفق عليها عقول البشر ، فالعقل هو العقل في اي راس عاش وفي اي مخ سكن .

(4) ان احكام العقل ثابتة لا تتطور حسب تطور الاوضاع الاقتصادية

---

(15) عبد الكريم العثمان ، الدراسات النفسية عند المسلمين « والغزالي بوجه خاص » . مكتبة وهبة ، 1963 ، ص 316 — 318.

او الاجتماعية او الفسيولوجية ، وما الى ذلك ، لانها تكشف عن الحقائق الخارجية . (16)

ولكن بالرغم من الاعتراف بفضل العقل وبأهميته كمصدر اساسي للمعرفة ، فان هذا الاعتراف لم يمنع فلاسفة وعلماء المسلمين المعتدلين في تقديرهم لقيمة العقل من أمثال أبي القاسم الحسين بن محمد الراغب الاصفهاني المتوفى 502 هـ / 1108 ـ 9 م والامام الغزالي وغيرهما من التنبيه الى قصور العقل ومحدودية امكانيات ادراكه في الامور الغيبية والدينية والخلقية . فقد أشار هؤلاء العلماء الى ان العقل مثل الحس عاجز عن ادراك المغيبات كالالوهية والنبوة والروح والآخرة وامور العقيدة بصورة عامة واعمال العبادات والامر باتباع الحسن وترك القبيح . وكذلك بالنسبة للحكم بأن الظلم قبيح والعدل حسن لا يمكن فانه لا يمكن للعقل وحده ان يهتدي اليهما وحده « لو تخلى عما تواضع الناس عليه من عرف وعادة ، وعما تتابع وروده عن لسان الرسل والانبياء،فليس هذان الحكمان مثلا مثل الاثنان أكثر من الواحد ، والسلب والايجاب لا يصدقان في حالة واحدة . واذن فمناط التحسين والتقبيح أمر وراء العقل ، لذلك ان الحسن والقبح شرعيان لا عقليان » (17) . فكثير من الآداب الحميدة لا يستطيع العقل وحده أن يقضي فيها بحسن أو قبح ، ولكنها حسنت بتحسين الشرع وبالتعود عليها منذ الصبا .

وهكذا فانه لا بد في الامور الغيبية والشرعية والخلقية ان يتعاضد الشرع والعقل ولا يعتمد فيهما على العقل وحده ، لان العقل يعتريه العي والحصر ويعتمد في تفكيره على التصورات والتخيلات المستمدة من الحس . وما دامت المغيبات أو المساتير لا شأن لها بالحس فكل تفكير فيها لا يؤدي الى نتيجة ، « ولا يعدو البحث فيها أن يكون « علما كلاميا » او « علما جدليا » .

---

(16) محمد تقي المدرسي ، الفكر الاسلامي مواجهة حضارية ، نفس الصفحات السابقة في الهامش ما قبل السابق .

(17) من مقدمة الدكتور سليمان دنيا لكتاب : الامام الغزالي : معيار العلم ، المسالك الدكتور ، ص 5 .

ومها اشاد المعتزلة بالعقل ، ومهما رفعوا من شأنه ، فمن البديهي : ان الميدان الذي يتخبط فيه العقل تخبطا لا نهاية له انما هو ميدان ما وراء الطبيعة » .

«فالعقل اذن قاصر فيما يتعلق بالاخلاق وهو قاصر على الخصوص فيما يتعلق بالالهيات :

ومن هنا كانت الحكمة في نزول الاديان .

ومن هنا كان السبب في اقتصارها على الاخلاق والالهيات ، واذا كانت قد تحدثت في التشريع ، فان التشريع داخل في نطاق الاخلاق .

بيد أن الاديان اذا كانت قد اتخذت موقفا حاسما فيما يتعلق بتحديد الخير والشر ، فانها في المغيبات لم ترهق الانسان من أمره عسرا ، فتوضح له ما ليس في مقدوره ادراكه ، أو تبين له ما يسمو عن التبيـــان .

اما هذا الذي يسمو عن التبيان فانه ذلك النوع من المعرفة الذي لا يدخل في نطاق المحسوسات وبالتالي لا يدخل في نطاق العقليات : أعني المساتير » (18) . يقول ابن عبد البر المتوفى في سنة 463 هـ – في هذا الصدد – « ان الله ليس كمثله شيء : فكيف يدرك بقياس أو بانعام نظر » (19) .

ويقول الراغب الاصفهاني – في هذا الصدد أيضا – في كتابه « تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين » :

« واعلم أن العقل بنفسه قليل الغناء ، لايكاد يتوصل الا الى معرفة كليات الاشياء دون جزئياتها ، نحو ان يعلم جملة حسن اعتقاد الحق وقول الصدق وتعاطي الجميل ، وحسن استعمال العدالة وملازمة العفة ، ونحو ذلك من غير ان يعرف ذلك في شيء شيء ، والشرع

---

(18) من مقدمة الدكتور عبد الحليم محمود لكتاب : المنقذ من الضلال . لحجة الاسلام الغزالي القاهرة : مكتبة الانجلو المصرية ، 1952 ، ص 8 — 17 .

(19) كما نقل في نفس المقدمة للمصدر السابق .

بعرف كليات الاشياء ويبين ما الذي يجب ان يعتقد في شيء شيء ؛ وما الذي هو معد له في شيء ولا يعرفنا العقل مثلا أن لحم الخنزيز والدم والخمر محرم ، وأنه يجب أن يتحامى من تناول الطعام في وقت معلوم ، وان لا تنكح ذوات المحارم ... فان اشباه ذلك لا سنبيل اليها الا بالشرع . فالشرع نظام الاعتقادات الصحيحة والافعال المستقيمة ، والدال على مصالح الدنيا والآخرة ، ومن عدل عنه فقد ضل سواء السبيل » (20) .

وبالرغم من ان الامام الغزالي ممن اشادوا بفضل العقل وآمنوا بسلطانه وممن وسعوا مجال استخدام العقل ورأوا ضرورة استخدامه في مجال الشرع ولم يروا ان هناك تناقضا بين العقل والشرع ، بل هناك صلة وثيقة بينهما بحيث لا يستغنى احدهما عن الآخر ، فان الغزالي لم يفرط في تقديره للعقل كما افرط الفلاسفة العقليون والمعتزلة من قبله ، ولم يقدمه على الشرع فيما يجب اخذه عن طريق الشرع من العقائد الدينية والاحكام الشرعية والمسائل الخلقية ، ولم يعول عليه ولم يثق فيه عند التصدي للمسائل الغيبية ، بل كان يؤكد دائما عدم قدرة العقل على الاحاطة بهذه المسائل وان للعقل حدودا ينبغي عليه الوقوف عندها ، وانه لا يمكن اقامة العقيدة والاحكام الشرعية والقواعد الخلقية على العقل وحده . وفي نظر الغزالي « أن الحشوية الذين جمدوا على التقليد واتباع الظاهر ، والمعتزلة الذين غلوا في تصرف العقل حتى صادموا به قواطع الشرع ، كلاهما مخطىء . فالحشوية قد مالوا الى التفريط ، والمعتزلة قد مالوا الى الافراط . والذي ينكر النظر لا يستتب له الرشاد ، لان البرهان العقلي هو الذي نعرف به صدق الشارع اما الذي يقتصر على محض العقل ولا يستضيء بنور الشرع فلن يهتدي الى الصواب ، لان العقل يعتريه العمي والحصر » .

وكما يقول الغزالي ايضا في بعض كتبه : « ان العقل لن يتهدي الا بالشرع ، والشرع لن يتبين الا بالعقل : فالعقل كالاس والشرع كالبناء ، ولن يغني اس ما لم يكن بناء ، ولن يثبت بناء ما لم يكن

---

(20) كما نقله : مصطفى عبد الرازق ، تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية . ص 83 .

اس وايضا فالعقل كالبصر والشرع كالشعاع ، ولن يغني البصر ما لم يكن شعاع من خارج ، ولن يغني الشعاع ما لم يكن البصر ... وايضا فالعقل كالسراج ، والشرع كالزيت الذي يمده ، فما لم يكن زيت لم يحصل السراج ، وما لم يكن سراج لم يضيء الزيت ... (21) .

واذا كان العقل وحده لا يستطيع ان يدرك الامور المتعلقة بالعقيدة الدينية والاحكام الشرعية والقواعد الخلقية ، فما هي المصادر المناسبة للمعارف المتعلقة بهذه الامور ؟ ان الجواب على هذا التساؤل يقتضينا أن نتحدث عن الحدس ، والالهام ، والوحي ، باعتبارها انسب المصادر للمعارف الدينية والخلقية .

ثالثا الحدس : ونحن عندما نتحدث عن الحدس فاننا نعني به ما يشمل : الانتقال من القوة الى الفعل على شكل وثبة عقلية سريعة ومن غير حاجة الى كبير عناء أو الى تحريج أو تعليم ، والادراك السريع او المفاجيء للموقف أو الحقيقة ، أو حصول النتيجة أو الحد الوسط ـ كما يقول المناطقة ـ بدون واسطة وبدون أن يدري الانسان من أين حصل ، أو الوصول الى المعرفة لا عن طريق الحس الخارجي أو القياس والاستدلال العقليين ولا عن طريق التعليم ولكن عن طريق الحس الباطن او كما يسمى بالتعاطف القلبي والمشاركة الروحية أو الذوق الروحاني المباشر .

كل هذه معان ممكنة للحدس وهي متقاربة متداخلة . ومما يلاحظه الباحث في معنى « الحدس » في الفلسفة الاسلامية ان هذا المصطلح قد أضفيت عليه صبغة عقلية فلسفية عند الفلاسفة العقليين من امثال ابن سينا وغيره واضفيت عليه صبغة صوفية واصبح معناه قريبا من معنى الالهام والكشف الصوفي .

ولنكون اكثر تخصيصا فانه يمكننا الاشارة الى بعض تعريفات

---

(21) كما نقله : محمد عبد الرحمن مرحبا ، من الفلسفة اليونانية الى الفلسفة الاسلامية . ص 241 ــ 252 .

وتفسيرات فلاسفة وعلماء المسلمين للحدس كمصدر من مصادر المعرفة والى بعض آرائهم الاخرى المتعلقة بهذا المصدر .

فقد اشار ابن سينا الى الحدس عند تقسيمه للمعرفة الذي أشرنا اليه سابقا ، وعند حديثه عن قوى النفس الناطقة الانسانية التي من بينها القوة العالمة التي من درجاتها أو مراحلها العقل بالفعل وقد عرفه ابن سينا : « بانه الهام العقل الفعال » . كما اشار اليه أيضا الغزالي في أكثر من موضع في كتبه : « الميزان » ، « والمعارج » « والاحياء » . وقد عرفه « بأنهانتقال الفكر من المبادىء الى المطالب دون واسطة » .

وفي نظر « التهانوي » أن الحدس هو : « تمثل المبادىء المترتبة في النفس دفعة من غير قصد واختيار ، وهو مأخوذ من الحدس بمعنى السرعة في السير ، ولهذا عرف في المشهور بسرعة الانتقال من المبادىء الى المطلوب بحيث كان حصولهما معا » .

ومما يتفق فيه ابن سينا والامام الغزالي أن « الاستعداد الحدسي ليس درجة واحدة في جميع الناس وانما هو يتفاوت تفاوتا لا ينحصر في حد . فهو يقبل الزيادة والنقصان دائما . ففي طرف النقصان ينتهي الى من لا حدس له ، وفي طرف الزيادة ينتهي الى من له حدس في كل المطلوبات او اكثرها أو الى من له حدس في أسرع وقت واقصره » (22) . او على الاقل يمكن القول : بأنه « بطيء الحصول عند البعض ، سريع عند البعض الآخر ، لانه يمثل الوثبة العقلية من الافتراض الى النتائج ، وكم من مشكل يعترض الانسان ويراه غامضا مغلقا ، حتى اذا فكر وتروى انجلى ما خفى وسطع النور في العقل ... ومن الناس من لا يحتاج الى تجزئة الطريق فتكون وثبات عقله متسعة غريبة في اتساعها وتتضح له امور تظهر غامضة لغيره ، فما يقطعه عقله في مرحلة لا يقطعه عقل آخر في مراحل متعددة ، وذلك يتعلق بنفس المتعلم ...

---

(22) محمد عبد الرحمن مرحبا ، من الفلسفة اليونانية الى الفلسفة الاسلامية . ص 487 .

والحدس معرفة مباشرة تقع لصفاء الذهن « وتوليه الشهادة لامور فتذعن النفس لقبوله والتصديق به بحيث لا يقدر على التشكك فيه ».

لذلك فان الغزالي ينبه على امرين :

اولهما : ان الحدس لا يظهر لمن هو منقطع تمام الانقطاع عن موضوع الحدس ، وانما يجب ان يكون هنالك اهتمام من المرء بذلك .

ثانيهما : ان الحدس بما انه معرفة مباشرة ، فانه يبدو اكثر يقينية من المعرفة الاستدلالية بالنسبة لمن وقع منه الحدس ، اما بالنسبة للآخرين فلا يبدو كذلك ما لم يشاركوا في ممارسة الحدس ... ويشترك الالهام مع الحدس في ان كلا منهما يكون عن طريق الاتصال بالعقل الفعال ، وهذا امر عام لكل معرفة تخرج من القوة الى الفعل . اما الاختلاف بينهما فيعود الى ان صلة الحدس تكون بالعلوم التي تترتب فيها درجات التجريد العقلي عن طريق الحواس ، بينما يكون الالهام للامور العقلية المجردة ، كما يكون غالبا متعلقا بالحقائق والمثل العليا .

ويبدو أن الغزالي يفرق بين الحدس والالهام تفرقة واضحة في كتبه الاولى ذات الصبغة الفلسفية ، اما في كتبه الاخيرة كالاحياء وما تفرع عنه فانه غالبا يتكلم عن الالهام فقط . ويأخذ الحدس حينذاك شكلاً بعيدا عن الصبغة العقلية ... كما ويصطبغ بالطابع الديني والصوفي.» . (23)

رابعا الالهام : ورابع المصادر الرئيسية للمعرفة في الاسلام هو الالهام الذي يعتبر احد المصادر الهامة التي اعطاها المتصوفة الاسلاميون بالغ اهتمامهم ورأوا فيها انسب المصادر لمعرفة الامور العقلية المجردة والحقائق والمثل العليا .

وقد كان من ابرز الموضوعات التي تعرض لها القائلون بالالهام في بحثهم له هي : حقيقته ، واصوله وادلة وجوده ، وانواعه ، واوجه تفضيله على الاعتبار العقلي والادراك .

---

(23) عبد الكريم العثمان ، الدراسات النفسية عند المسلمين « والغزالي بوجه خاص » ، ص 337 — 339 .

1) ان الالهام يرتبط بالحدس ارتباطا كبيرا حيث ان كليهما من قبيل الادراك العقلي المباشر او الادراك الوجداني المباشر الذي يقابل من جهة الادراك الحسي المباشر للاشياء الخارجية المحسوسة ، ومن جهة اخرى يقابل الادراك العقلي الاستدلالي المكتسب عن طريق الاستدلال والاستنباط . كما ان كليهما يتحقق فيه الانتقال السريع من المجهول الى المعلوم ومن العقل بالقوة الى العقل بالفعل .

واذا كان الغالب على الحدس هو الادراك العقلي المباشر فان الغالب على الالهام هو الكشف او الادراك الوجداني المباشر الذي يهجم على قلب الانسان من حيث لا يدري . فالانسان اذا ما صفت نفسه وتحكمت في شهواتها وانفعالاتها ، وتخلصت عن شواغلها الحسية ، واستولى فيها الحس الباطن على الانتباه ، واشتغلت بالحس الباطن عن الظاهر ، واستمكنت من ضبط الحس الباطن تحت تصرفها ، بحيث لا يكون للحواس الظاهرة اهمية تذكر ولا يصل عنها الى النفس ما يمكن ان يعتـد بـه .

فان النفس اذا تم لها ذلك ، فانها تنجذب الى عالم القدس وتتصل بالملأ الاعلى بسهولة ، ويصبح في امكانها تلقي العلم عن هذا الملأ الاعلى ... » (24)

والكشف الذي اعتبرناه مرادفا في معناه للالهام في المفهوم الصوفي انما يكون بنور يقذفه الله في القلب ، او انه كما يقول الغزالي « سريان نور الالهام الذي يكون بعد التسوية » . او بعبارة اخرى « رفع الله الحجب عن قلب الانسان وعقله حتى يكون مستعدا لتلقي الحقائق » .

وسبب ذلك ان للقلب بابين على حد تعبير الغزالي : احدهما يتجه الى عالم الملكوت وهو اللوح المحفوظ والآخر « مفتوح الى الحواس الخمس المتمسكة بعالم الشهادة » . الاول طريقة القلب وتطهيره ورفع الحجب عنه ، والثاني : طريقة التجربة الخارجية . ويسلك الطريق

---

(24) عبد الحليم محمود : التفكير الفلسفي في الاسلام القاهرة : مكتبة الانجلو المصرية ، 1964 . ص 404 — 422 .

الاول النظار والعلماء ، بينما يتبع المنهج الثاني الصوفية والانبياء ، وذلك بالتزكية والابتهال الى الله ... » (25) .

2) وبالنسبة لاصول وادلة وجود الالهام فان الامام الغزالي وغيره من ائمة المسلمين قد أشاروا الى طائفة من هذه الادلة ، نذكر منها ما يلـــي :

(أ) ـ دليل الآيات القرآنية : يذكر الغزالي في هذا المجال الآيات التـــاليـــة :

قوله تعالى : « ما يفتح الله من رحمة فلا ممسك لها » ، وقوله تعالى : « والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا » ، وقوله تعالى : « ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب » . ويعلق الغزالي على هذه الآية الاخيرة : بأن المخرج انما يكون من الاشكالات والشبه ، وان المقصود من « يرزقه من حيث لا يحتسب » انه يعلمه علما من غير تعلم ويصطفيه من غير تجربة ، كما يعلق على الآية الكريمة : « يا ايها الذين آمنوا ان تتقوا الله يجعل لكم فرقانا » ، بقوله : يجعل لكم نورا يفرق به بين الحق والباطل ويخرج بواسطته من الشبهات . كما يشرح الآية الكريمة : « وعلمناه من لدنا علما » بأن المقصود من العلم اللدني ذلك الذي ينفتح في سر القلب من غير سبب مألوف من خــارج » (26) .

ومن هذه الآيات ايضا التي كان يتمثل بها الغزالي عندما شرح الله صدره وخلصه من ازمة الشك وهداه الى اليقين : قوله تعالى : « فمن يرد الله ان يهـديه يشرح صدره للاسلام » ، ويقــول انه لما سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن (الشرح) في هذه الآية قال : « نور يقذفه الله في القلب » . فقيل وما علامته ؟ قال : « التجافي عن دار الغرور والانابة الى دار الخلود » ، وهو الذي قال فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم » ان الله تعالى خلق الخلق في ظلمة ثم رش عليهم من نوره » . ويعلق الغزالي على هذا القول المنسوب الى النبي

---

(25) عبد الكريم العثمان ، الدراسات النفسية عند المسلمين . ص 340 ـ 343 .
(26) كما نقل في المرجع السابق ، ص 344 .

عليه السلام بقوله : « فمن ذلك النور ينبغي أن نطلب الكشف . وذلك النور ينبجس من الجود الالهي في بعض الاحابين ، ويجب الترصد لـــه » ... (27) .

ب) ـ دليل الاحاديث النبوية : من الاحاديث التي أوردها الامام الغزالي للتدليل على وجود الالهام هي الاحاديث التالية : قوله صلى الله عليه وسلم : « من عمل بما علم ورثه الله علم ما لم يعلم ووفقه فيما يعمل حتى يستوجب الجنة » ، وقوله : « ان لربكم في ايامْ دهركم نفحات الا فتعرضوا لها » .

3) وبالنسبة لانواع الالهام او الادراك بالكشف فان الامام الغزالي يميز بين نوعين من أنواع الكشف :

(أ) الالهام ، (ب) والوحي .

« ولا يختلف هذان النوعان في طبيعتهما ، لان كلا منهما ينبع في القلب بغير حيلة أو تعلم او اجتهاد من العبد ، وانما يحصلان في النفس على شكل نفث في الروع بواسطة الملائكة لقوله تعالى : « وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا » .

ولكن الفوارق بينهما تبدو من حيث شرف احدهما على الآخر ، ومن حيث كيفية حصول الالهام في نفس العبد ، وكذلك دوام احدهما دون الآخـــر ...

فالوحي عنده « اي الغزالي » يتولد من افاضة العقل الكلي اما الالهام فمن اشراق النفس الكلية والعقل الكلي اشرف واكمل واقوى واقرب الى الباريء تعالى من النفس الكلية ...

وبسبب شرف العقل الكلي على النفس الكلية كان الالهام دون الوحي مرتبة ...

---

(27) محمد عبد الرحمن مرحبا ، من الفلسفة اليونانية الى الفلسفة الاسلامية ، ص 627 .

ومن الفروق الهامة بين الالهام والوحي انقطاع الوحي واستمرار الالهام لان مدد النفس الكلية ـ كما يقول الغزالي : ـ

« لا ينقطع لدوام حاجة النفوس الى التذكير والتجديد » (28) .

والالهام كما يكون في حال اليقظة فانه يكون في حال النوم عن طريق الرؤيا الصادقة .

4) وبالنسبة لتفضيل الالهام او الادراك بالكشف على الإدراك الاستدلالي فان ذلك ما ذهب اليه الامام الغزالي وعلماء التصوف بصورة عامة .فالغزالي مثلا « يرى ان المعرفة الكشفية ادوم واغزر واكثر انطباقا على الحقيقة ، بل انها عنده هي الحقيقة بالذات ، ويتضح لنا ذلك اذا علمنا نطاق كل من الالهام والاستدلال .

فالحقائق التي يتوصل اليها العقل بطريق الاعتبار لا تشمل كل شيء ، وانما تقتصر على شؤون التجربة وما يتصل بها ، بينما يمكن للمرء عن طريق الكشف ان يصل الى الحقيقة كلها بما فيها تلك التي تخرج عن نطاق الحس والعقل » (29) .

ولعل خير من وضح الفرق بين طريقي النظر العقلي والكشف اي التصفية وبين حجة اهل كل منهما في المفاضلة بينهما هو العلامة طاش كبرى زاده المتوفى (962 هـ ـ 1554 ـ 55 م) في الجزء الاول من كتابه « مفتاح السعادة » . ومما قاله في الموضوع :

« ... وهاتان طريقتان ، والاول منهما طريقة الاستدلال والثاني طريقة المشاهدة . والاول درجة العلماء الراسخين ، والثاني درجة الصديقين ، وقد ينتهي كل من الطريقتين الى الاخرى فيكون صاحبه مجمعا للبحرين : أي بحري الاستدلال والمشاهدة أو العلم والعرفان ، او الشهادة والغيب .

واذا عرفت ان السالكين الى الحق ، مع كثرة الطرق وخروجها عن حد الاحصاء ، نوعان : احدهما ما يبتديء من طريق العلم الى العرفان ،

---

(28) عبد الكريم العثمان : الدراسات النفسية عند المسلمون . ص 348 ـ 349 .
(29) نفس المصدر السابق : ص 350 .

ومن طريق الشهادة الى الغيب ، وثانيهما ما ينجلي الحق له بالجذبة الالهية فيبتديء من الغيب ثم ينكشف له عالم الشهادة . قال بعض العارفين : يشبه أن يكون الاول طريقة الخليل ، حيث ابتدأ من الاستدلال بأفول الشمس القمر الى وجود رب العالمين ، والثاني طريقة الحبيب ، حيث ابتدأ بشرح الصدور وكشف له سبحات وجه ذي الجلال ...

(وقد اختلف السالكون الى احدى الطريقتين فقال ارباب النظر) : الافضل طريق النظر ، لان طريق التصفية صعب الوصول لان مسلكها وعر وانضاءها الى المقصد بعيد . لان محو العلائق الى حد يؤدي الى انكشاف المعارف متعذر بل قريب من الممتنع وان افضى الى المقصد فثباته أبعد منه ، اذ أدنى وسواس وخاطر يمحو ما حصل ويقطع ما وصل . على انه قد يفسد المزاج ويختلط العقل في اثناء تلك المجاهدات الصعبة ، والرياضات الشاقة .

وقال ارباب التصفية : العلوم الحاصلة بالنظر لا تصفوا في الاكثر عن شوب أحكام الوهم ، ولا تخلص عن مخالطة الخيال في الغالب ، ولهذا كثيرا ما يقيسون الغائب على الشاهد فيضلون ويضلون ، كما تراه في اكثر مذاهب الاعتزال ، وغير ذلك من اعتقادات الجهال من أصحاب الضلال ... بخلاف التصوف فان ذلكتصفية للروح وجلاء للنفوس وتطهير للقلوب عن أحكام النفس وتخليتها عن الاوهام والخيالات ، فلا يبقى الا الانتظار للفيض من العلوم الالهية الحقة فتنكشف عليهم علوم الهية ومعارف ربانية ، ويرد عليهم وارد الهام هو حديث عهد بربه . واما وعورة المسلك وبعده فلا يقدح في قوة اليقين وصحة العلم ، مع انه يسير علي من يسره الله تعالى (عليه) من السالكين سبل انبيائه والمتبعين لكمال أوليائه . واما اختلال المزاج فان وقع فيقبل العلاج ، لانهم كما أنهم اطباء النفوس والارواح كذلك عارفون بأحوال الابدان والاشباح ...

اذا عرفت هذا فاعلم ان المحاكمة بين هذين الفريقين وتعيين الافضل من الطريقين ، هي أن العلوم مع تكثر فنونها وتعدد شجونها منحصرة في اربعة انواع : وذلك لان للاشياء وجودا في أربع مراتب : في

الاعيان وفي الإذهان ، وفي العبارة ، وفي الكتابة . فالعلوم المتعلقة في الاول من حيث حالها في نفس الامر هي العلوم الحقيقية التي لا تتبدل باختلاف الازمان وتجدد الملك والاديان ، وهذه تسمى علوما حكمية ان جرى إلباحث عن أحوالها فيها على مقتضى عقله ، وعلوما شرعية ان بحث عنها فيها على قانون الاسلام . والعلوم المتعلقة بالثانية هي العلوم الآلية المعنوية كالمنطق ونحوه . والعلوم المتعلقة بالاخيرتين هي العلوم الآلية اللفظية او الخطية . وهذه هي العلوم العربية المعتبرة في ديننا ، هذا لورود شريعتنا هذه على لسان العرب وعلى كتابته . ثم ان الثلاثة الاخيرة من هذه الانواع لا سبيل الى تحصيلها الا بالكسب بالنظر . واما النوع الاول منها فقد يتحصل بالنظر وقد يتحصل بالتصفية » (30) .

خامسا إلوحي : وخامس المصادر التي يستمد منها المسلم معارفه ومداركه وعلى الاخص في الامور الغيبية المتعلقة بالالهيات وجميع العقائد الدينية وبمسائل الحلال والحرام والاحكام الشرعية وبالامور الخلقية ـ هو الوحي الالهي الذي ينزله الله على رسله ليكون لهم ولمن اتبع هداهم واهتدى بهديهم وللناس كافة ـ مصدر معرفة وتوجيه . فالوحي بعد نزوله على الرسول يصبح مصدر معرفة وهداية للناس جميعا ، يعظهم ويذكرهم بالخير الذي فطروا على حبه وبالشر الذي جبلوا على كرهه ويوقظ الجوانب الفطرية الخيرة فيهم ويعود بهم الى عقولهم السليمة ويهديهم سبل الخير والسلام ، ويبين لهم ما يرضي عنه ربهم وما يسخطه من عقيدة وقول وعمل وخلق ، ويوضح لهم أصول دينهم وعقيدتهم وما اختلفوا فيه ، ويوجههم الى ما يخرج بهم من ظلمات الكفر والجهل والشر والضلال الى نور الايمان والعلم والخير والهداية ، ويبشر المتقين منهم لما أعده اللــه لهم من حلال النعم وينذر العاصين منهم ، ويحذرهم عقاب ربهم ويحكم بينهم فيما اختلفوا فيه ، الى غير ذلك من الوظائف والمهام التي يؤديها الوحي الالهي للبشرية كافة والتي تحمل في طياتها جميعا جانبا من جوانب المعرفة .

(30) كما نقله : مصطفى عبد الرازق ، تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية (الطبعة الثالثة) ، ص 71 — 74 .

والآيات القرآنية الكريمة التي تبين وظائف الوحي واهميته للناس جميعا كثيرة لا يتسع المقام لذكرها ، ويكفي ان نشير الى بعض منها مثل قوله : « طه ما أنزلنا عليك القرآن لتشقى ، الا تذكرة لمن يخشى » (طه : 1 ـ 2) ، وقوله تعالى : « يا ايها الناس قد جاءتكم موعظة من ربكم وشفاء لما في الصدور وهدى ورحمة للمؤمنين » (يونس : 57) ، وقوله تعالى : « فذكر انما انت مذكر ، لست عليهم بمسيطر » ، وقوله تعالى : « لقدانزلنا اليكم كتابا فيه ذكركم افلا تعقلون » ، وقوله تعالى : « قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين ، يهدي به الله من اتبع رضوانه سبل السلام ويخرجهم من الظلمات الى النور باذنه ويهديهم الى صراط مستقيم » (المائدة : 15 ـ 16) ، وقوله تعالى : « هو الذي بعث في الاميين رسولا منهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة وان كانوا من قبل لفى ضلال مبين » (الجمعة : 2) ، وقوله تعالى : « كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين » (البقرة : 213) ، وقوله تعالى : « وما انزلنا عليك الكتاب الا لتبين لهم الذي اختلفوا فيه ، وهدى ورحمة لقوم يؤمنون » (النحل : 64) ، وقوله تعالى : « « انا انزلنا اليك الكتاب لتحكم بين الناس بما اراك الله » ، وقوله تعالى : « ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين » ، الى غير ذلك من الآيات القرآنية الموضحة لمهمة الوحي ووظيفته . ومن الاحاديث والآثار الاسلامية الواردة في هذا الصدد قول الامام علي رضي الله عنه : « فبعث الله فيهم رسله وواتر اليهم انبياءه ليستأدوهم ميثاق فطرته . ويذكروهم منسي نعمته ويحتجوا عليهم بالتبليغ ويثيروا لهم دفائن العقول » .

ويدخل في نطاق الوحي ايضا ما يرويه الرسول من أحاديث قدسية عن ربه والسنة النبوية الصحيحة بأنواعها القولية والفعلية والاقرارية . فهذه هي الاخرى مصادر معرفة للمسلم في أمور دينه تأتي في مرتبتها بعد القرآن مباشرة . والمسلم ليس فقط مسموحا له ان يستقي منها معارفه ومعلوماته بل هو مأمور باتباع ما تضمنته من تعليمات وتوجيهات بنص القرآن الكريم نفسه في كثير من آياته مثل :

قوله تعالى : « وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا » .

وقوله تعالى : « ياايها الذين آمنوا استجيبوا لله وللرسول اذا دعاكم لما يحييكم » .

وقوله تعالى : « وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله ان تكون لهم الخيرة من امرهم » .

وقوله تعالى : « وما ارسلنا من رسول الا ليطاع باذن الله » .

هذه هي اهم مصادر المعرفة الرئيسية التي يعترف بها الاسلام ويدخل تحتها كثير من المصادر الفرعية الاخرى مثل : التجربة الشخصية ، وتجارب الاشخاص الآخرين ، وتجارب البشرية بصورة عامة في سائر الحقول ، والبحث العلمي ، والتاريخ باعتباره ذاكرة الامة الحية وسجل احداثها وانتصاراتها وامجادها ومظاهر قوتها وتقدمها وانكساراتها وجوانب ضعفها وتأخرها وباعتبار، مصدرا من مصادر العبرة والتوجيه .

4 — مقاييس وشروط المعرفة الصالحة في الاسلام :

بعد هذا الحديث الموجز عن مفهوم المعرفة ، وانواعها ، ومراتب شرفها ، ومصادرها ومنابعها ، في ظل تعاليم الاسلام والفلسفة الاسلامية ، فانه يجدر بنا ان نذكر ونناقش بايجاز بعض شروط ومقاييس ومقومات المعرفة الصالحة في الاسلام . ونستطيع ان نؤكد منذ البداية أن المعرفة على اختلاف أنواعها ومصادرها ومناهجها ووسائلها لا بد أن تكون متمشية مع روح الدين وتعاليمه واخلاقه ولا بد أن يتم تقييمها أو الحكم على صلاحها من عدمه في ظل مبادىء ومعطيات الدين والاخلاق . ومن الشروط والمقومات التي يجب أن تتوفر في المعرفة حسب المفهوم الاسلامي والتي يمكن ان نحكم على المعرفة بالصلاح بقدر حظ هذه المعرفة منها — هي الشروط والمقومات التالية :

اولا — لما كانت المعرفة البشرية تختلف في طبيعتها من حسية ، الى عقلية ، الى غيبية ، فانه من الواجب ان تتنوع مصادرها ومنابعها ووسائل تحصيلها ، كما انه لا بد ان يكون هناك صلة وتشابه بين طبيعة المعرفة وطبيعة المصدر التي تستمد منه . فانسب المصادر للحصول على المعارف الحسية هو الحس ، وانسب المصادر للحصول على المعارف العقلية في نطاق العالم الطبيعي هو العقل ،

وأنسب المصادر لمعارفنا عن الامور الغيبية او المتعلقة بما وراء الطبيعة من عقائد دينية واحكام شرعية وموازين خلقية هو الالهام الصادق والوحي الالهي المنزل على أنبيائه ورسله فكما أن حواس الانسان لا تستطيع أن تدرك جميع الموجودات فكذلك عقله هو الآخر لا يستطيع أن يدرك جميع الموجودات ، فحس الانسان وعقله كلاهما محدود قاصر ، ولا يستطيع ان يتجاوز ادراكه المجال الطبيعي المحدد له ، وهو مجال المحسوسات بالنسبة للحس ومجال المعقولات ذات الصلة بعالم الواقع والشهادة بالنسبة للعقل . حتى اذا تطاول أحدهما على غير مجاله قلت درجة دقته وربما ضل كلية عن سواء السبيل .

ولهذا كان من بين الاخطاء التي يعدونها على منهج المتكلمين ، وعلى الاخص المعتزلة منهم :

1) خروجهم على الواقع المحسوس وتجاوزهم الى غير المحسوس ، فقد بحثوا فيما وراء الطبيعة في ذات الله تعالى وصفاته ، فيما لا يصل اليه الحس وأفرطوا في قياس الغائب على الشاهد ، اعني في قياس الله على الانسان فاوجبوا على الله العدل كما يتصوره الانسان .

2) اعطاؤهم العقل حرية البحث في كل شيء ، فيما يحس وما لا يحس ، ثم جعله اساس البحث في الايمان كله ، فترتب على ذلك كله أن جعلوا العقل أساسا للقرآن ، ولم يجعلوا القرآن أساسا للعقل » (31) .

ثانيا ـ ان الادراك الموصل للمعرفة يتطلب من صاحبه نوعا من الفكر يمكنه من الحكم على الشيء المراد ادراكه ومن تمييزه في ضوء المعلومات السابقة للشخص . فوجود الفكر شرط في اي ادراك موصل لمعرفة يوثق فيها ، سواء أكان هذا الادراك عقليا مجردا أو ادراكا حسيا . ونحن اذا ما حللنا الادراك الحسي بالنسبة للانسان فاننا نجد عملية الفكر التي يتضمنها تحتاج الى أربعة عوامل رئيسية ، هي كالآتي :

(أ) ـ واقع محسوس يقع تحت طائلة حسة من الحواس الخمس .

---

(31) سميح عاطف ، طريق الايمان أو الايمان بالله عن طريق الفكر المستنير . لبنان: دار الكتاب اللبناني : 102 ـ 103 .

(ب) ـ احساس بهذا الواقع ينقله الى الدماغ ويطبعه عليه ليتولى تمييزه عن غيره من الانطباعات .
(ج) ـ دماغ يميز الانطباعات التي تصل اليه عن طريق الحواس .
(د) ـ معلومات سابقة تساعد على تمييز انطباع ذلك الواقع وعلى الحكم عليه حكما واضحا (32).

ثالثا ـ انه من واجب المسلم وهو يسعى للحصول على معارفه ان يتثبت في احكامه وان يتخلى عن افكاره السابقة الخاطئة في الموضوع وان يتوخى الموضوعية في بحثه عن الحقيقة ما امكنه الى ذلك سبيلا . فالاسلام يفرض على المسلم ان يظل دائما متفتح الذهن متثبتا في احكامه فلا يتسرع في قبوله أو رفضه للامور . وقد تضمن القرآن الكريم الكثير من الآيات التي توجه المؤمن الى ضرورة التثبت في احكامه وعدم التورط في اخطاء التسرع وتنكر على اولئك الذين يرفضون الاعتراف بالفكرة بمجرد انهم لم يجربوها من قبل . من هذه الآيات :

قوله تعالى : « ولا تقف ما ليس لك به علم ، ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسؤولا » (الاسراء : 36)
وقوله تعالى : بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه ولما يأتهم تأويله كذلك كذب الذين من قبلهم فانظر كيف كان عاقبة الظالمين » (يونس : 39) .
وفي الاثر : « التثبت رأس العقل »

والاسلام كما يفرض على المسلم التثبت وعدم التسرع في أحكامه فانه يفرض عليه أيضا تجنب الغرور والثقة الزائدة بالذات وادعاء العلم والتمسك بالافكار السابقة حتى بعد ان يبين له فسادها ، كما يفرض عليه أن يبتعد ما أمكنه الى ذلك سبيلا عن التأثر بأهوائه وشهواته وانفعالاته ومصالحه الذاتية . « ولقد ذكر الاسلام بدور الاهواء الكبير في تضليل الانسان ، ولكنه لم يغفل ذكر الارادة والعقل (كمنقذين للانسان من تلك الاهواء) .

---

(32) نفس المرجع السابق ، ص 11 ـ 28 .

قال سبحانه : « ولا تطع من اغفلنا قلبه عن ذكرنا واتبع هواه وكان امره فرطا » (الكهف : 28) .

في هذه الآية بين القرآن الكريم وجود علاقة بين الغفلة واتباع الهوى . الا أنه لا يجعل الهوى مؤثرا في النفس الا بارادة الانسان حين يقول : « واتبع هواه » . فالاتباع عمل لا يحدث بدون ارادة .

ويقول تعالى ايضا : « بل اتبع الذين ظلموا اهواءهم بغير علم ... » (الروم ـ 29)

في هذه الآية يفصل القرآن بين العلم واتباع الهوى ويجعلهما مختلفين . ويأمر في آية ثالثة المؤمن بمخالفة الهوى ويجعل له في ذلك ثوابا عظيما فيقول : « واما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هي المأوى » (عبس : 40) (33) .

رابعـــا : لما كانت المعرفة اليقينية لا يمكن ان تتحقق مع التقليد والتبعية والتشبه بالمتبوعين فان الفكر الاسلامي يرفض مبدأ التقليد والتبعية سواء بالنسبة للافكار والمعتقدات القديمة البالية او بالنسبة للافكار والاخلاق والدعوات الهدامة الحديثة الوافدة .

وفي مجال العقيدة بالذات فانه لا ينفع معها ـ في نظر الاسلام ـ الا الايمان الراسخ الذي هو عبارة عن التصديق الجازم الذي لا تردد فيه ولا يشعر صاحبه بامكان ووقوع الخطأ فيه . وهذا التصديق الجازم يحصل ـ في نظر الغزالي في كتابه : « الجام العوام عن علم الكلام » ـ على ست مراتب ، اعلاها واقصاها ما يحصل بالبرهان المستقصي المستوفي لجميع شروطه وأدناها التصديق عن طريق السماع ومصادفة ما يسمعه لشخص لهوى في نفسه .

واذا كنا لا نتوقع أن يكون ايمان الناس جميعا من نوع المرتبة الاولى لانه صعب المنال فانه لا يمكن ان يتحقق الايمان الا اذا تحقق ذلك التصديق الجازم عن اي طريق كان . فالموقف المعتدل الذي يتبناه

---

(33) محمد تقي المدرسي ، الفكر الاسلامي مواجهة حضارية . ص 43 ، 53 ، 60 ، 69 .

الغزالي ومن نحا نحوه يتمثل في القول : « لان الله تعالى لم يكلف الخلق الا الايمان والتصديق الجازم بما قاله كيفما حصل التصديق .

نعم لا ينكر ان للعارف درجة على المقلد ولكن المقلد في الحق مؤمن كما ان العارف مؤمن » (34) .

ويقابل هذا الموقف المعتدل للغزالي ازاء ايمان المقلد موقف متشدد يذهب اتباعه الى « ان المقلد باصول دينه ليس بمستيقن ، وكل من ليس بمستقين في الاصول فهو على ريب فيها ، وكل من كان كذلك فهو كافر » (35) .

والمعتدلون في موقفهم ازاء التقليد لا يسلمون بصدق المقدمة الصغرى من القياس الاول . لان التيقن والجزم يمكن ان يكون حتى مع التقليد . فالمهم في صحة الايمان هو التصديق الجازم .

خامسا : ان المعرفة الحقة هي ما اكسبت القلب شعورا بالامان والامن والسعادة والرضا ، وارتبطت بالعمل ودفعت اليه ، وفتحت الباب امام معارف لاحقة لها ، وتمشت مع روح الدين والاخلاق وحققت النفع لصاحبها وساعدته على حل مشاكله .

1) فالمعرفة الصالحة من ناحية ، لا بد ان تكسب القلب شعورا بالامان والثقة والسعادة والرضا وكل علم لا امان معه ـ كما يقول الامام الغزالي ـ فليس بعلم يقيني . ومعنى الامان في كلام الغزالي الثقـــة .

ومما يروى في مجال المعرفة الخلقية ان وابصة بن معبد قدم على رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال عليه السلام « جئت تسأل عن البر والاثم ؟ فقال : نعم ، قال : استفت قلبك . البر ما اطمانت عليه النفس ، واطمأن اليه القلب . والاثم ما حاك في النفس وتردد في الصدر وان افتاك الناس وافتوك » .

---

(34) كما نقله مصطفى عبد الرازق من كتاب الجام العوام من علم الكلام للغزالي . في تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية . ص 276 ـ 280 .

(35) كما نقله : عبد الحليم محمود ، التـ ... الفلسفي في الاسلام . ص 96 .

(2) ـ وبجانب اطمئنان القلب ، لا بد ان يتوفر للمعارف الحسية والمعارف العقلية المرتبطة بالحس تصديق الواقع لها .

(3) ـ والمعرفة الصالحة أو العلم الصالح يرتبط من ناحية اخرى بالعمل نشأة ونتيجة .

يقول طاش كبرى زاده : « اعلم أن الكل (اي اهل النظر والتصفية) متفقون على أن السعادة الابدية ، والسيادة السرمدية لا تتم الا بالعلم والعمل ، وانهما توامان . وله توجيهان :

(احدهما) الشائع المشهور ، وهو انه لا يعتد بواحد منهما بدون الآخر : اذ العلم بدون العمل وبال ، والعمل بلا علم ضلال وقال الله تعالى : « اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه » . (وثانيهما) ان كلا منهما ثمرة للآخر ، مثلا اذا تمهر الرجل في اكتساب العلم وحذق فيه لا مندوحة له عن العمل بموجبه ، اذ لو قصر في العمل لم يكن في علمه كمال ، وايضا اذا باشر الرجل العمل وجاهد فيه وارتاض حسبما بينوه من الشرائط ينصب على قلبه العلوم النظرية بكمالها ، كما قال الله تعالى : « والذين جاهدوا فينا لنهديهم سبلنا » (36) .

قد فسر الفقهاء الحكمة في قوله تعالى : « يؤتي الحكمة من يشاء ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا وما يذكر الا أولو الالباب » (البقرة : 269) ـ بالعلم النافع والفقه في شؤون الحياة بتعرف الحق فيها وامضائــه .

« وفي كتاب « العواصم من القواصم » لابي بكر محمد بن عبد الله بن العربي : « الحكمة : وليس معنى الا العلم ولا للعلم معنى الا العقل ، الا أن في الحكمة اشارة الى ثمرة العلم وفائدته . ولفظ العلم مجرد عن دلالته على غير ذاته ، وثمرة العلم العمل بموجبه والتصرف بحكمه ، والجري على مقتضاه في جميع الاقوال والافعال » .

والنظر فيما ورد في القرآن والسنة من استعمال كلمة « الحكمة » يدل على أن المراد بها العلم الذي يتصل بالعمل وفي حديث الصحيحين :

---

(36) كما نقله مصطفى عبد الرازق ، تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية ص 71 ــ 72.

« لا حسد الا في اثنتين : رجل آتاه الله مالا فسلطه على هلكته في الحق ، ورجل آتاه الله حكمة فهو يقضي بها ويعلمها » (37) .

(4) ـ والمعرفة الحقة بعد هذا كله هي التي تشجع صاحبها على اكتساب مزيد من المعارف وتفتح الطريق أمامه لاكتساب واستنباط معارف جديدة ولو عن طريق التفكير والاستدلال والاعتبار العقلي . فالنظر أو الاعتبار العقلي يطلق على احضار معرفتين في العقل او القلب يستثمر منهما معرفة ثالثة او يعبر منهما الى معرفة ثالثة . حتى اذا لم يقع هذا العبور ولم يمكن الوقوف الا على المعرفتين فقط فان العملية عندئذ لا تسمى اعتبارا وانما تسمى تذكرا . وعملية الاعتبار أو الاستدلال او التفكير هذه ضرورية للانسان في حياته اليومية ـ كما يقول الغزالي ـ « لان الانسان لا يقدر على تعلم جميع الاشياء الجزئيات والكليات ، وجميع العلوم ، بل يتعلم شيئا ويستخرج بالفكر من العلوم شيئا ... ولولا أن الانسان يستخرج بالتفكر شيئا من معلومه الاول لكان يطول الامر على الناس ، ولما كانت تزول ظلمة الجهل عن القلوب ، وكذلك جميع الصنائع البدنية والنفسانية أوائلها محصلة من التعلم والبواقي مستخرج من التفكر » (38) .

خامسا : ومن شروط المعرفة الصالحة ايضا أن تكون متمشية مع روح الدين والاخلاق الفاضلة ومدعمة لهذه الروح . ولا يمكن لمعرفة حقه أن تتنافى مع الدين والاخلاق . وقديما اعتبر بعض الحكماء المعرفة فضيلة لان « المعرفة اذا كانت قويمة وكانت دقيقة عميقة ، وكانت مسيطرة مبصرة فانها تستحوذ على قوى الانسان المعنوية والحسية وتسخرها لخدمتها ومقتضياتها ، ومتى عرف الانسان الخير هذه المعرفة فقد استمسك بــه » (39) .

(6) ـ ومن شروط المعرفة الصالحة ايضا ان تنفع صاحبها وتؤثر في عمله وفي سلوكه وتساعده في حل المشاكل التي تواجهه وتزيد في

---

(37) كما نقل في المرجع السابق . ص 117 ـ 119 .

(38) كما نقله عبد الكريم العثمان ، الدراسات النفسية عند المسلمين . ص 324 ـ 325 .

(39) احمد الشرباصي ، قضية فلسطين . ص 6 .

قدرته على التكيف مع مجتمعه وعلى المساهمة في تطويره وتغييره نحو الافضل .

هذه هي اهم مقاييس وشروط المعرفة الصالحة في الاسلام وهي تتفق الى حد كبير مع مقاييس وشروط المعرفة في العصر الحديث وفي الفلسفات الحديثة المؤمنة بحقيقة الدين .

5 ـ خصائص فلسفة المعرفة في الاسلام

وفي ختام حديثنا عن نظرية أو فلسفة المعرفة في الاسلام فانه يجدر بنا ان نأتي بملخص لاهم خصائص هذه الفلسفة في ضوء ما ذكرناه سابقا عن مفهوم وانواع ومصادر ومقاييس وشروط المعرفة في الاسلام . من أهم هذه الخصائص نذكر ما يلي :

اولا : ان معرفة اي شيء في نظر الاسلام تقتضي الاحاطة الشاملة بهذا الشيء وبكل ما يتعلق به كما تقتضي أن يكون ادراكها على سبيل القطع الجازم . « فلا يعـرف الانسان شيئا حتى يكون قد علم بكل ما يتعلق به فلا يسمى العالم بعلم الفيزياء ـ مثلا عارفا به ان لم يحط علما بجميع ابعاده » كذلك لا يعرف الانسان شيئا حتى تكون معرفته له على سبيل الجزم واليقين .

ثانيا : ان معرفة اي شيء تعد أعلى درجة من مجرد تكوين فكرة عنه لان الفكرة لا تعدو ان تكون هاجسة للنفس وان تكون استعادة لمحفوظات او معلومات سابقة . والفكرة لهذا لا تكون دائما واضحة شاملة ثابتة ، بل قد تكون كذلك وقد لا تكون ، والسبب في ذلك ان الفكرة من عمل النفس وتكون خاضعة لارادة الانسان ـ واي ميوعة في ارادة الانسان تعني عدم توجيه الفكرة وبالتالي عدم صحتها ... » (40) .

ثالثا : ان نظرية المعرفة في الاسلام تقوم على الايمان بأن للاشياء حقائق ثابتة ومستقلة عن عقولنا التي تدركها وبانه في الامكان ادراك الاشياء على حقيقتها ، وبان وجود الاشياء لا يتوقف على قوى ادراكها فالحمرة في « الوردة الحمراء » تظل قائمة وان لم يكن هناك ضوء ولا

---

(40) محمد تقي المدرسي ، الفكر الاسلامي مواجهة الحضارية ص 17 ـ 40 .

لون ، لان هذه الخاصية موجودة في الوردة وجودا موضوعيا وليس ذاتيا « فعين الانسان ظلت زمنا طويــلا لا تــرى اشعة « رينتجن » Roentgen ولكن اثر هذه الاشعة الملحوظة قد أدى آخر الامر الى معرفة وجودها ، ومثل هذا يقال في الكثير جدا من القوى التي توجد كامنة في الطبيعة » ... (41) .

رابعــا : ان أفضل المعارف البشرية على الاطلاق في الفلسفة الاسلامية هي معرفة الله تعالى . وفي سبيل الوصول الى هذه المعرفة . فان الدين يوجب على الانسان ان يسخر كل معارفه الاخرى ، ويستخدم كل ما آتاه الله من ميول ونزعات فطرية ومكتسبة ، ويربط بين عقله ووجدانه في سبيل تحقيق هذه الغاية . ومن شأن الانسان الذي يرتبط فيه العقل والوجدان أن يدرك وجود ربه ادراكا يقينيا وان يشعر شعورا دقيقا بهذا الوجود وأن تلتقي فطرته بعقله ويقوى بذلك ايمانه بربه وخالقــه .

خامسا : بالرغم من اعتراف فلاسفة الاسلام ببعض الاوليات أو البديهيات والقابليات أو الاستعدادات الفطرية التي يولد الطفل وهو مزود بها فانهم يؤكدون أن معارف ومعلوماته وأحكامه العقلية ومدركاته الحقيقية عن الاشياء هي مكتسبة في مجموعها تحتاج الى فكر وروية وربط بالمعلومات السابقة والى مران وتطبيق لترسيخها . ولا يكفي فيها مجرد الاستعداد العقلي الفطري العام ولا مجرد التمييز أو الاهتداء الغريزي الذي يولد مع الطفل كاهتدائه الى كون الشيء يشبع والى الاحساس بالواقع المحيط به .

فالمعرفة بمعناها الصحيح تحتاج الى فكر والفكر يحتاج الى جهد عقلي وحكم على الاشياء ، ويتطلب وجوده ـ كما قدمنا ـ واقعا يمكن الاحساس به ، واحساسا بهذا الواقع ، ودماغا ينطبع عليه هذا الواقع ويستطيع تمييزه عن غيره ، ومعلومات سابقة يمكن الحكم في ضوئها على ذلك الواقع ، ومن النصوص الدينية التي يعتمد عليها القانون باكتساب المعرفة العقلية قوله تعالى : « والله اخرجكم من بطون امهاتكم

---

(41) توفيق الطويل ، اسس الفلسفة (الطبعة الخامسة) ، ص

لا تعلمون شيئا » . وطبيعي أن هذه الآية لا تنفي وجود الاستعداد العقلي الفطري ولا وجود التمييز أو الاهتداء الغريزي .

سادسا : ان كل معرفة تتم في اطار العقيدة الاسلامية وفي اطار الاحكام والقيم التي رسمها الاسلام للمسلم فهي معرفة اسلامية ان لم تكن واجبة على سبيل العين أو الكفاية فهي على الاقل مباحة . وكل المعارف التي من شأنها أن تؤدي الى خير الانسان وخير المجتمع وخير الانسانية عامة اذا تمت في الاطار الاسلامي الذي ذكرناه ــ تعتبر معارف اسلامية ، لا فرق بينها في هذه الصفة بين أن تكون متعلقة بأمور العقيدة أو بأمور الشريعة والاخلاق أو بأمور الدنيا في شتى مجالاتها وهذه الخاصية تتمشى مع روح الاسلام العامة التي ترفع من فضل العلم والعلماء وتدعو الى التقدم والى كل ما فيه قوة الاسلام والمسلمين وتجمع بين خيري الدنيا والآخرة وتعتبر الدنيا مطية للآخرة ومزرعة لها ولا تقف في وجه اية معرفة سواء كانت قادمة من الشرق أو الغرب طالما انها لا تتنافى مع مبادىء الدين لان المعرفة نفسها ــ في نظر الاسلام ــ ليست شرقية ولا غربية . ولكن هذه النظرة المتحررة والمتسامحة من الاسلام تجاه المعارف الانسانية يجب أن تؤخذ في اطار دعوة الاسلام الى الاصالة الفكرية ونبذه للتبعية والتقليد الاعمى فالتقدم غير التبعية وغير التقليد الاعمى فيما لا يضر ولا ينفع وغير النظرة الى الاشياء بعين مادية ملحدة كالنظرة السائدة في بعض الاقطار الغربية الحديثة ــ « فليست دراسة العلوم الحديثة التجريبية (كما يقول الاستاذ محمد اسد) ــ هي المضرة بالحقيقة الثقافية في الاسلام وانما المضر هو روح المدنية الغربية التي يقترب المسلم بها الى تلك العلوم ... (42) .

سابعــا : ان الفلسفة الاسلامية تحترم كل المصادر والوسائل المؤدية الى المعارف النافعة فهي تعترف بمصدر الحس والتجربة كما تعترف بمصادر العقل والحدس والالهام والوحي وبالرغم من أن هناك تداخلا بين هذه المصادر ، وخاصة بين المصادر الاربعة الاخيرة .

---

(42) محمد اسد ، الاسلام على مفترق الطرق (ترجمة : عمر فروخ) ، (الطبعة السابعة) ، بيروت : دار العلم ، 1971 ، ص 71 ــ 72 .

فان لكل نوع من المعارف مصدره الذي يناسبه اكثر من غيره كما ان لكل علم منهجه الذي ينسجم مع طبيعته . فأنسب المصادر للمعارف المادية المحسوسة هو الاحساس الظاهري الذي يأتي عن طريق الحواس الخمس الظاهرة ، وانسب المصادر لادراك صور المحسوسات والمعاني الجزئية الموجودة فيها هي الحواس الباطنة التي من اهمها الحس المشترك والمتخيلة والحافظة والذاكرة ، وانسب المصادر للمعارف العقلية المستنبطة عن طريق النظر من مقدمات حسية او بديهية او المعبرة عن امور معنوية مجردة كالاجناس والانواع والفضائل وما الى ذلك هي العقل او الحدس وانسب المصادر للامور الغيبية والروحية من عقائد الهية وأحكام شرعية وقيم وموازين خلقية هي الالهام والوحي وهذا لا ينافي بالنسبة للامور الغيبية والروحية ان الحس والعقل والحدس يمكن ان تكون مصادر مساعدة ومؤيدة وموضحة لما اتى من معارف عن طريق الالهام والوحي .

« انه مهما ارتقى العقل وسما بتعلم العلوم الجوهرية ودراسة الانسانيات المعرفية فانه ــ بامكانيته المحدودة والقاصرة على ادراك الابديات بصورة مباشرة ــ لا يستطيع بمفرده الوصول الى الحقائق الدينية لانها أعمق الحقائق جميعها وتعد أسرارا الهية ومن أجل ذلك فهو يحتاج في معرفتها وفهمها الى العون الالهي بالوحي والالهام » فالمعارف والعلوم التي من هذا النوع متعلقاتها وراء الحس والطبيعة ولا تعمل فيها حواس البشر ولا يؤدي اليها نظرهم ، وليس عندهم معلوماتها الاولية . ومن ثم فانهم لا يملكون الا أن يتلقوا معارفهم التي من هذا النوع من الله تعالى عن طريق الوحي والالهام .

ثامنا : في الوقت الذ ييقدر فيه الاسلام العقل كمصدر من مصادر المعرفة الرئيسية للانسان وكمصدر من مصادر توجيهه نحو الخير فانه في الوقت نفسه يقدر العواطف والمشاعر ويعتبرها الدوافع والمحركات الرئيسية لسلوك الانسان . فبالعقل يستطيع الانسان ان

يدرك ويميز ويحكم على الاشياء ويستنبط ويستنتج ويتعلم ويقوم بكافة أوجه نشاطه العقلية الاخرى وبالعواطف والمشاعر يتحرك الانسان نحو العمل ويستثار فكره ويندفع نحو الخير أو الشر ونحو الايثار أو الاثرة ونحو الحب او الكره ونحو القسوة او الرحمة ونحو الاحسان أو الاساءة وذلك حسب الحالة العاطفية التي تسطير عليه والعلاقة بين العواطف والعقل او الفكر متبادلة الاثر كل منهما يحتاج الى صاحبه ومؤثر فيه ومتأثر به ولا يمكن أن تتحقق سعادة الفرد أو سعادة المجتمع الا اذا توفرت له الطاقتان معا لان كلا منهما يؤدي له وظيفة حيوية في حياته لا يمكن الاستغناء عنها فالانسان أو المجتمع لا يستطيع أن يسعد بارضاء حاجاته المادية وحده كما انه لا يستطيع ان يحقق سعادته كاملة بالعلم وحده بل لا بد له بجانب ذلك من العواطف والمشاعر التي تثري حياته وتجعله يشعر بالحياة وأن ظمأه الى الحب والعطف والحنان والرحمة وما الى ذلك من الحاجات النفسية الوجدانية لا يقل عن ظمئه الى الاكل والشرب وما الى ذلك . وان حاجة المريض جسميا الى العواطف النبيلة لا تقل عن حاجته الى العناية الطبية المتخصصة على أساس من علم الطب البدني ، وان حاجة المجتمع الى الاحسان الذي هو وليد العاطفة لا تقل عن حاجته الى العدل الذي هو وليد العقل ، ولهذا جمع بينهما الامر الالهي في قوله تعالى : « ان الله يأمر بالعدل والاحسان » .

ولكن بالرغم ما للعواطف من فضل وفوائد بالنسبة للانسان والمجتمع معا وبالنسبة الى العقل ومصادر المعرفة الاخرى فانها اذا تجاوزت حدودها ولم تخضع للرقابة المناسبة قد تصبح شهوة محطمة أو هوى مضللا يفقد معها الانسان موضوعيته الفكرية ونزاهته العلمية . فكثيرا ما تؤثر عواطفنا غير المضبوطة على مدركاتنا الحسية وعلى احكامنا العقلية وعلى ما تنقله الينا حواسنا وعلى تصوراتنا الذهنية وتصبغها بصبغتها الذاتية كما أنها كثيرا ما تحول بيننا وبين رؤية عيوبنا

وعيوب من ينتمي الينا من اطفالنا وغيرهم ولهذا نجد الاسلام يحذر المسلم من الركون الى شهواته ومن اتباع هواه ويحثه على اتباع الموضوعية والعدل وقول الحق ولو كان على نفسه وأقرب الاقربين اليه . (43) .

---

(43) ينظــر كل من :

(أ) محمد تقي فلسفي ، الطفل بين الوراثة والتربية (جزء أول وثان) ، (تعريب وتعليق : فاضل الحسيني الميلاني) ، العراق : مطبعة الآداب في النجف الاشراف ، 1968 ، ج 1 ص : 225 — 231 ، ج 2 ص : 121 — 152 .

(ب) نوري جعفر ، « الناحية الوجدانية في حياة الانسان : أصولها الفسلجيــة ومقوماتها الاجتماعية » ، مجلة كلية الآداب بالجامعة الليبية العــدد الرابــع 1972 ص ، 329 — 347 .

الفصل الخامس

فلسفة الأخلاق في الإسلام

مقدمـة :

بعد تلك اللمحة البسيطة التي قدمناها في الفصول الستة السابقة عن نشأة وتطور ومعنى وموضوع وغايات وخصائص كل من الفلسفة الغربية والاسلامية العامة ، وعن فلسفة الوجود في بعض مظاهره حسب نظرة الاسلام ، وعن فلسفة المعرفة في الاسـلام ، فانه يجدر بنا في هذا الفصل أن نقدم فكرة بسيطة موجزة أيضا عن فلسفة الاخلاق في الاسلام لنكون بذلك قد تحدثنا بايجاز عن أهم مباحث الفلسفة الاسلامية العامة .

وفي حديثنا عن فلسفة الاخلاق في الاسلام ، فاننا سنقتصر على شرح ومناقشة النقاط الخمس التالية :

1 ـ مفهوم فلسفة الاخلاق وموضوعها وغايتها في الاسلام

2 ـ مفهوم الاخلاق في الاسلام

3 ـ مفهوم الضمير الخلقي وعوامل تكوينه

4 ـ مصادر الالزام الخلقي في الاسلام

5 ـ الحكم الخلقي وأنواعه ومقاييسه والمسؤولية الخلقية وشروطها والجزاء الخلقي في الاسلام ...

هذه ابرز النقاط أو الموضوعات التي تتناولها عادة كتب وابحاث فلسفة الاخلاق والتي لا بد لطالب الفلسفة الاسلامية من الالمام بشيء عنها . واذا كان الشرح الوافي لهذه النقاط يحتاج الى بحث طويل لا يتسع له مثل هذا الفصل الموجز فاننا سنقتصر في شرحها ومناقشتها على المهم الذي لا غنى عنه .

1 ـ مفهوم فلسفة الاخلاق وموضوعها وغايتها في الاسلام

فبالنسبة للنقطة الاولى ، وهي المتعلقة بمفهوم فلسفة الاخلاق وموضوعها وغايتها فان خير ما نبدأ به مناقشتنا لهذه النقطة هو الاتيان ببعض التعريفات التي اوردها علماء الفلسفة والاخلاق لهذه الفلسفة الخلقية التي جرت عادة الباحثين في الفلسفة والاخلاق أن يسموها أيضا بعلم الاخلاق . وأيا كان الاسم الذي نستعمله للتعبير عن هذا المبحث الفلسفي فان من بين التعريفات التي ذكرت لتحديد وتفسير الموضوع الذي تنصب عليه فلسفة الاخلاق أو علم الاخلاق وتحديد الغاية التي يسعى هذا العلم لتحقيقها ، هي التعريفات التالية :

1) يعرفه الدكتور توفيق الطويل بأنه العلم الذي يضع المثل العليا التي ينبغي أن يسير سلوك الانسان بمقتضاها ، او هو العلم الذي يبحث فيما ينبغي أن تكون عليه تصرفات الانسان (1) .

2) ويشير الدكتور زكريا ابراهيم الى اجماع أو شبه اجماع الفلاسفة والمفكرين على القول بأن علم الاخلاق هو ذلك العلم الذي يسعى للكشف عن المثل الاعلى للسلوك الانساني ووضع المفاهيم التي تحدد ما ينبغي ان يكون عليه ذلك السلوك (2) .

---

(1) توفيق الطويل ، أسس الفلسفة (الطبعة الخامسة) ، القاهرة : النهضة العربية 1967 ، ص

(2) زكريا ابراهيم ، مشكلة الفلسفة . القاهرة مكتبة مصر ، 1971 ص 207 ـ 208 .

3) ويعرف يحيى هويدي هذا النوع من الفلسفة أو العلم بأنه « العلم الذي يتناول دراسة أفعال الناس بالقياس الى مثل أعلى حتى يتسنى له وضع قواعد عامة لسلوكهم وتصرفاتهم تعينهم على فعل الخير والابتعاد عن الشر » (3) .

4) والتعريف الذي تختاره دائرة المعارف لبطرس البستاني لهذا العلم ، هو انه « علم بالفضائل وكيفية اقتنائها ليتحلى الانسان بها ، وبالرذائل وكيفية توقيها ليتخلى عنها » (4) .

5) واذا ما رجعنا لكتب التراث الاسلامي فاننا نجد أن فلاسفة المسلمين الذين تعرضوا لشرح طبيعة علم الاخلاق ووضع أسسه ومبادئه العامة هما الفيلسوفان الاسلاميان أحمد بن محمد مسكويه ، وأبو حامد الغـزالي . واذا كان الاول قد تأثر الى حد كبير في نظريته الاخلاقية بفلاسفة اليونان وبكتبهم التي نقلت الى العربية ، وعلى الاخص كتاب الاخلاق لارسطو فان الثاني قد تأثر في المقام الاول ، وعلى الاخص في أواخر حياته بالكتاب والسنة وبمـا رسمه الصوفية من مبادىء وقواعد للسلوك . ومن أشهر كتب ابن مسكوية التي شرح فيها نظريته الاخلاقية هو كتابه : « تهذيب الاخلاق » (5) الذي حققه حديثا الدكتور قسطنطين زريق . ومن أشهر كتـب الغزالي التي شـرح فيها فكره الاخلاقي هو كتابه « احياء علوم الدين » .

فبالنسبة للغزالي بالذات الذي يعد تفكيره أقرب الى روح الاسلام فان الدكتور محمد زكي مبارك يقرر بعد مراجعته لما توفر له من كتب الغزالي أنه لم يجد الغزالي في مفهوم علم الاخلاق يساير من تقدمه من مجددي الفلسفة اليونانية ، وانما وجده يفهم علم الاخلاق على أنه شرح لطرائق السلوك ، وفقا لما سنته الشريعة الاسلامية ، ورسمه الصوفية ومن نحا نحوهم من الفقهاء . والنتيجة التي توصل اليها

---

(3) يحيى هويدي ، مقدمة في الفلسفة العامة . (الطبعة السابعة) القاهرة : دار النهضة العربية ، 1972 ص 244 .

(4) كما نقله : منصور علي رجب تأملات في فلسفة الاخلاق (الطبعة الثالثة) القاهرة . مكتبة الانجلو المصرية 1961 ، ص 19 .

(5) ابو علي احمد بن محمد مسكوية ، تهذيب الاخلاق . عند الغزالي . القاهرة : المكتبة التجارية الكبرى ، ص 113 .

الدكتور زكي مبارك بالنسبة لمفهوم علم الاخلاق عـ د الغزالي هي ان علم الاخلاق عنده هو « تكييف النفس وردها الى ما رسمته الشريعة وخطه رجال المكاشفة من علماء الاسلام ، ومن سبقهم من الانبياء الصديقين والشهداء » (6) .

6) بالاضافة الى التعريفات السابقة لعلم الاخلاق ، هناك تعريفات كثيرة اخرى لهذا العلم اوردتها كتب فلسفة الاخلاق لا نرى ان هناك داعيا للاستمرار في سردها . وهي في مجموعها متشابهة متقاربة في معناها ومحتواها ، وخاصة الحديث منها . ولعلنا اذا ما اخذنا هذه التعريفات ككل فانه يمكننا ان نستخلص منها التعريف التالي لعلم الاخلاق :

انه العلم الذي يبحث في طبيعة العمل الاخلاقي وطبيعة الخير والشر والحق والواجب والضمير الانساني والسعادة الانسانية والحكم الخلقي والمسؤولية الاخلاقية ، وفي بواعث السلوك ومقاصده وفي الاسس النظرية التي تقوم عليها المعتقدات الخلقية ، ويحدد المثل العليا والقواعد العامة التي ينبغي ان يسير السلوك الانساني بمقتضاها .

ــ الامور التي يمكن استنتاجها من تعريفات علم الاخلاق

من هذا التعريف الاخير لعلم الاخلاق ومن التعريفات التي اوردناها قبله لهذا العلم يمكننا ان نستنتج عدة امور يمكن ان تلقى مزيدا من الضوء والتوضيح لموضوع علم الاخلاق ومميزاته عن بقية العلوم وغايته . من هذه الامور نذكر ما يلي :

الامر الاول : ان موضوع علم الاخلاق هو افعال الانسان الارادية ، ويخرج بذلك سلوك الحيوانات وحركات النباتات والاشجار ، وظواهر الطبيعة وحركة الافلاك والكواكب المختلفة التي تهتم بها علوم اخرى كعلم الحيوان ، وعلم النبات ، وعلم الطبيعة ، وعلم الفلك ، وعلم الكمياء وغير ذلك من العلوم . كما يخرج بذلك ايضا افعال الانسان التي ليس

---

(6) محمد زكي مبارك ، الاخلاق عند الغزالي . القاهرة : المكتبة التجارية الكبرى ، ص 113 .

فيها ارادة ولا اختيار ، وذلك مثل الافعال اللاارادية كحركات القلب والرئتين والاوعية الدموية وأجهزة الافراز وما الى ذلك ، مثل الاعمال المنعكسة الصادرة عن قوة تحول الآثار الواردة الى آثار صادرة ، وذلك مثل رمش العين حين تتعرض فجأة لضوء شديد ، ومثل فزع الانسان وجفوله عند سماعه صوتا فجائيا . فهذه الاعمال اللاارادية المنعكسة أو الانعكاسية لا تتعلق بهـا مسؤولية الانسان وبالتالي لا يهتم بدراستها علم الاخلاق (7) .

الامر الثاني : ان علم الاخلاق عندما يتناول افعال الانسان بالدراسة لا يتناولها الا من حيث اتسامها بالخير او الشر وبالحق او الباطل ، والا بقدر ما يتوافر فيها من حرية الارادة والاختيار ، والا من حيث انها تقترب من أو تبتعد عن غاية عليا ، ينظر اليها هذا العلم على أنها غاية الغايات أو مثل اعلى يترسمه الانسان في جميع افعاله ولا تقتصر مراعاته في عمل دون آخر .

الامر الثالث : ان علم الاخلاق بحكم اهتمامه بما ينبغي ان تكون عليه تصرفات الانسان يعد علما معياريا ، لا يكتفي بمجرد بحث او وصف ما هو كائن ، كما هي الحال بالنسبة للعلوم الوصفية الوضعية ، بل يهتم ببحث ما ينبغي ان يكون ، او بعبارة أخرى انه يهتم بوضع او تحديد المعايير او المثل العليا امام السلوك الانساني ، ثم يحكم عليه ان كان خيرا أو شرا بمقدار اقترابه من أو ابتعاده عن هذه المعايير او المثل العليا . ويشترك مع علم الاخلاق في هذه الصفة المعيارية علم فلسفي آخر هو علم الجمال الذي يضع القواعد العامة التي يقوم بها الاثر الفني بالقياس الى مثل جمالي أعلى . ويضيف بعض باحثي الفلسفة ، الى هذين العلمين المعياريين علما ثالثا هو علم المنطق ، باعتبار ان المنطق يبحث هو الآخر فيما ينبغي ان يكون . وانه يتخذ موضوعه من البحث فيما يجب أن يكون عليه الفكر الانساني من صحة أو استقامة او من البحث في القواعد العامة للتفكير السليم ... غير أنه قد عدل نهائيا عن هذه النظرة في كتب الفلسفة الحديثة والمعاصرة . وأصبحت العلوم المعيارية علمين فقط ، هما علم الاخلاق

(7) منصور علي رجب ، تاملات في فلسفة الاخلاق . ص 23 .

وعلم الجمال . واصبح يطلق عليها مبحث واحد ، هو مبحث القيم . اما علم المنطق فلم يعد ينظر اليه على انه علم معياري ، بل علم وصفي يعالج الافكار والعلاقات القائمة بينها ، او يعالج مصادر المعرفة الانسانية » (8) .

الامر الرابع : ان ما يتضمنه علم الاخلاق من قياس لسلوك الفرد بالنسبة الى مجموعة من القواعد او المعايير العامة التي يطلق عليها اسم المثل العليا ، ومن الزامه له باتباع هذه القواعد والمعايير او المثل العليا كاف لان يشعره بنوع من الضغط المفروض عليه من سلطة خارجية . وهذا الشعور بالضغط الآتي من الخارج لا بد له في كل نظرية اخلاقية . فلا بد اذا كنا نريد اقامة علم للاخلاق حقا ، أن يشعر الفرد بأن المعيار الذي عليه أن يقوم سلوكه بحسبه » أعلى منه وأسمى من ان يبلغه بسهولة . ولكن هذا الشعور بالضغط الآتي من سلطة خارجية لا يكفي وحده لاقامة علم للاخلاق . اذ لا بد أن يعقب هذا الشعور شعور آخر ، يبدأ الفرد فيه بهضم هذا المعيار في نفسه وبتمثله . وباحالته الى جزء منه » ... (9) .

الامر الخامس : ان علم الاخلاق بحكم اهتمامه بكل من الحق والخير يمكن اعتباره علما نظريا وعمليا في آن واحد . فهو علم نظري حينما يبحث في الحق وفي الضمير والارادة ، وهو علم عملي حينما يوجه الانسان الى الخير . او كما يقول الاستاذ منصور علي رجب : « ان علم الاخلاق علم نظري من ناحية وعملي من ناحية أخرى : نظري حين يحدثك مثلا عن الضمير ، فيقول لك : انك تحمل في نفسك قانونا ومحكمة بوجه ما تحكم ببراءتك او بادانتك ، حسب الاحوال ولها من القوة التنفيذية اما الرضا الجميل بانك عملت خيرا ، واما الندم ووخز الضمير على كونك عملت شرا ...

انه علم نظري حينما يحدثك عن هذه الهبة الالهية المعجزة المختلفة

---

(8) يحيى هويدي ، مقدمة في الفلسفة العامة ، ص 244 — 246 .

(9) نفس المرجع السابق ، ص 248 — 249 .

التي هي ... هي ارادتك الحرة التي تستطيع دائما أن تقرر ما يعجبها حتى ضد كل عقل وكل منفعة .

انه علم نظري حين يحدثك عن هذا وعن غير هذا من مسائل علم الاخلاق والتي غايتها الحق والمقصود منها ، انما هو حصول راي فقط وانه علم عملي حين يطلب منك ان تضبط سيرك على مقتضى قواعده ومقاييسه ، وان تنقح طبائعك وتخلصها مما يفسدها ويحطها عن مرتبة الانسانية .

واذا كان علم الاخلاق علما نظريا حين يطلب منك ان تدرس ، فانه علم عملي حين يطلب منــك ان تعمل لخيــر نفسك ووطنك والناس أجمعين » (10) .

الامر السادس : ان الغايات الرئيسية التي يسعى علم الاخلاق الى تحقيقها هي تنمية ضمير او وازع خلقي لدى الانسان ، وتهذيب نفسه ، وتطهير قلبه ، واصلاح باطنه ، وتنقيته من الشوائب ، وتقوية الصلة بينه وبين ربه ، وتحسين اخلاقه وتقويم سلوكه وتقوية أواصر الاخوة والمحبة والتعاون في سبيل الحق والخير بين افراد المجتمع وبني الانسانية عامة ، الى غير ذلك من الغايات . وهي كلها مبنية على اساس امكانية تغيير السلوك البشري والحياة الاجتماعية وقابلية الاخلاق للتبديل والتغيير ، الى غير ذلك من الامور التي يمكن استنتاجها من التعريفات والتفسيرات التي ذكرها العلماء لفلسفة الاخلاق أو علم الاخلاق والتي قد نتعرض لبعضها في الفقرات اللاحقة من هذا الفصل .

2 ـ مفهوم الاخلاق في الاسلام

واذا كانت الاخلاق والفضائل من حيث مفهومها وطبيعتها وتقسيماتها المختلفة والعوامل المؤثرة فيها ومنابعها وشروطها واسسها النظرية من بين الموضوعات الرئيسية التي يهتم علم الاخلاق بدراستها ، فانه من واجبنا ان نتبع ما ذكرناه في الفقرات السابقة عن مفهوم علم الاخلاق وموضوعه وغاياته بفكرة موجزة عن مفهوم الاخلاق وطبيعتها

(10) منصور علي رجب ، تأملات في فلسفة الاخلاق ، ص 30 ـ 31 .

وتقسيماتها المختلفة ، مع التركيز في هذه الفكرة الموجزة على وجهة نظر فلاسفة المسلمين في الموضوع ، أو على الاقل ، على ما نعتقد انه يتمشى مع فلسفة الاسلام الخلقية ومع تعاليمه وروحه العامة .

وان خير ما نبدأ به نقاشنا بهذا الموضوع هو استعراض اهم التعريفات والتغيرات اللغوية والاصطلاحية التي ذكرها علماء الاسلام للخلق والاخلاق . من هذه التعريفات والتفسيرات نذكر ما يلي :

1 ـ كلمة اخلاق جمع خلق بضمتين كعنق او بضم فسكون صلب واصلاب . ولا تكسر على غير ذلك ، يعني انها ليست من الكلمات التي تكسر على صور مختلفة ككلمة جمل مثلا فانها تجمع جمع تكسير على اجمال ، وجمال ، وجمل ، وجمالة ، وجمالات ، واجامل ، وجمائل ... »

وقد وردت خلق بضمتين في القرآن الكريم مرتين : « الاولى في سورة القلم : « وانك لعلى خلق عظيم » والثانية في سورة الشعراء : « ان هذا الا خلق الاولين » .

الاولى جاءت معيارا لما ينبغي ان يكون ، والثانية اتت وصفا لما هو كـائن » .

وفي السنة النبوية الشريفة ورد قوله صلى الله عليه وسلم : « بعثت لاتمم مكارم الاخلاق » ، وقوله : « اكمل المؤمنين ايمانا احسنهم خلقا » . وورد عن سعيد بن هشام انه قال : « اتيت عائشة ام المؤمنين رضي الله عنها ، فقلت : اخبريني عن خلق رسول الله فقالت : كان خلقه القرآن ، أما تقرا : « وانك لعلى خلق عظيم » . ويروى كان خلقه سجية ، اي طبيعة من غير تكلف .

وتطلق كلمة « خلق » في لغة العرب على الطبع والسجية ، والعادة ، والمروءة ، والدين . قال سالم بن وابصة :

يا ايها المتحلي غير شيمته ... ان التخلق يأتي دونه الخلق

وقد فسر ابن عباس الخلق بالدين في قوله تعالى : « وانك لعلى خلق عظيم » .

« واذا كانت كتب اللغة تطلق على الطبع وعلى السجية ، فهل هناك فرق بين المدلولين ام هما من الالفاظ المترادفة .

يظهر ان هناك فرقا بينهما . وهو ان الطبع يطلق على الخلق الفطري . فالطبع بالسكون هو « الجبلة التي خلق الانسان عليها » ، والسجية تطلق على الفطري وعلى المكتسب اذا اصبح عادة . ولعل قول حسان بن ثابت مما يؤيد ذلك :

سجية تلك منهم غيـر محدثة ان الخلائق فاعـلم شرها البدع

فالسجية قد تكون محدثة وقد تكون غير محدثة ، كما يظهر في هذا البيت » (11) .

2 ـ ومن ابرز فلاسفة الاسلام الذين اهتموا بدراسة الاخلاق وكانت لهم آراؤهم المعتبرة في مفهومها وفلسفتها بصورة عامة هما : ابو علي أحمد بن محمد مسكويه ، وأبـو حامد محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الغزالي الملقب بحجة الاسلام .

(أ) يعرف ابن مسكوية الخلق في كتابه : تهذيب الاخلاق انه . « حال للنفس داعية لها الى افعالها من غير فكر ولا روية » . ثم يستمر ابن مسكويه في شرح تعريفه هذا فيقسم هذه الحال النفسية المعبرة عن الخلق الى « قسمين ، منها ما يكون طبيعيا ومن أصل المزاج ، كالانسان الذي يحركه أدنى شيء نحو الغضب ويهيج من أقل سبب ، وكالانسان الذي يجبن من ايسر شي ، كالذي يفزع من صوت يطرق سمعه أو يرتاع من خبر يسمعه ، وكالذي يضحك ضحكا مفرطا من ادنى شيء يعجبه ، وكالذي يغتم ويحزن من ايسر شيء يناله .. ومنها ما يكون مستفادا بالعادة والتدرب ، وربما كان مبدؤه بالروية والفكر ، ثم يستمر عليه اولا اولا حتى يصير ملكة وخلقا .

ولهذا اختلف القدماء في الخلق ، فقال بعضهم : الخلق خاص بالنفس غير الناطقة ، وقال بعضهم : قد يكون للنفس الناطقة

(11) نفس المرجع السابق ، ص 11 ـ 13 ، 304 .

فيه حظ . ثم اختلف الناس أيضا اختلافا ثانيا ، فقال بعضهم : من كان له خلق طبيعي لم ينتقل عنه ، وقال آخرون : ليس شيء من الاخلاق طبيعيا للانسان ، ولا هو غير طبيعي له ، وذلك انا مطبوعون على قبوله وانما ينتقل بالتأديب والمواعظ اما سريعا واما بطيئا . وهذا الرأي الاخير هو الذي نختاره لاننا نشاهده عيانا ، لان الرأي الاول يؤدي الى ابطال قوة التمييز والعقل ، والى رفض السياسات كلها وترك الناس هجما مهملين ، والى ترك الاحداث والصبيان على ما يتفق ان يكونوا عليه بغير سياسة ولا تعليم . وهذا ظاهر الشناعة جدا » (12) .

ويرتبط مفهوم الخلق عند ابن مسكويه بمفهومه للنفس البشرية وما تتضمنه من قوى وملكات . وهو في بيانه لهذه القوى والملكات ، نراه يذهب الى أن النفس تنقسم الى ثلاثة اقسام أو قوى رئيسية ، هي القوة التي بها يكون الفكر والتمييز والنظر في حقائق الامور ، والقوة التي بها يكون الغضب والنجدة والشجاعة والاقدام على الاهوال ، والقوة الشهوية التي بها تكون الشهوة وطلب الغذاء والشوق الى مختلف الملاذ الحسية . وهذه القوى الثلاث متعارضة متباينة وقوة احداها تكون على حساب الاخريين . وعوامل قوتها وضعفها ترجع الى المزاج والجبلة احيانا ، والى العادة وصنوف التأديب والتربية احيانا اخرى .

« وكل قوة من هذه القوى الثلاث قد يسوء أو يحسن استعمالها تبعا لبواعث وعوامل مختلفة فقد تجنح نحو الافراط وقد تهبط نحو التفريط فيكون ذلك شرا ورذيلة . وقد تكون متعدلة وسطا لا الى الافراط ولا الى التفريط ، فيكون ذلك خيراً وفضيلة . ومن اعتدال هذه القوى تنشأ ثلاث فضائل رئيسية ، هي : فضيلة الحكمة ، وفضيلة الشجاعة ، وفضيلة العفة ، ثم باعتدال هذه الثلاث وانسجامها فيما بينها تكون فضيلة اخرى رابعة تعتبر كمال الفضائل الثلاث السابقة ، وهي فضيلة العدالة

---

(12) ابو علي احمد بن مسكويه ، تهذيب الاخلاق . (تحقيق قسطنطين زريق) ، ص 31 — 32 .

ويدخل تحت كل فضيلة من هذه الفضائل الرئيسية العديد من الفضائل الجزئية .

فمن الفضائل الجزئية التي تدخل تحت فضيلة الحكمة الذكاء ، والذكر ، والتعقل ، وسرعة الفهم وقوته ، وصفاء الذهن ، وسهولة التعلم . ومن الفضائل الجزئية التي تدخل تحت فضيلة الشجاعة : كبر النفس ، والنجدة ، وعظم الهمة ، والثبات ، والحلم ،وعدم الطيش ، والشهامة ، واحتمال الكد .

ومن الفضائل الجزئية التي تدخل تحت فضيلة العفة : الحياء ، والدعة ، والصبر ، والسخاء ، والحرية ، والقناعة ، والدماثة ، والانتظام ، وحسن الهدى ، والمسالمة ، والوقار والـــورع .

ومن الفضائل الجرئية التي تدخل تحت فضيلة العدالة : الصداقة والالفة ، وصلة الرحم والمكافأة ، وحسن الشركة ، وحسن القضاء والتودد والعبادة .

وهذه الفضائل جميعا أوساط بين أطراف هي الرذائل التي تكتنفها . أو بعبارة أوضح ان كل فضيلة منها هي وسط طرفين يعتبر التجاوز عنه ذميما (13) .

(ب) ــ وثانـــي فلاسفـــة المسلميـــن الذين أبـــدوا اهتمـــاما كبيرا بدراسة الاخلاق وتحديد مفهومها ووضع المبادىء التي تكمن وراء فلسفتها وكان لآرائهم تقدير واعتبار في مجال فلسفة الاخلاق الاسلامية هو الامام أبو حامد الغزالي واذا كان ابن مسكويه قد غلب عليه التأثر في فلسفته الخلقية بآثار فلاسفة اليونـان وعلى الاخص افلاطون وارسطو فان الامام الغزالي قد غلب عليه التأثر بالشريعة الاسلامية وبالنزعة الصوفية . على أننـا لا نستطيع ان ننكر أن الغزالي قد اقتبس من مختلف المصادر والدراسات الفلسفية في مجال الاخلاق والنفس البشرية وخاصة

---

(13) نفس المرجع السابق ، ص 15 ــ 30 .

ما كتبه فلاسفة اليونان وترجم لهم وما كتبه الفلاسفة المسلمون الذين تأثروا بفلاسفة اليونان وكانوا ينقلون عنهم نقلا صريحا كابن مسكوية السالف الذكر .

وبالنسبة لمفهوم الخلق او الاخلاق بالذات الذي يهمنا أمره في هذه الفقرة ، فان للامام الغزالي عدة تعريفات وتفسيرات اوردها في كتبه المختلفة التي تناول فيها موضوع الاخلاق ، وعلى الاخص كتابه : « ميزان العمل » و « احياء علوم الدين » . فقد عرف الامام الغزالي « الخلق الحسن » في الميزان « بأنه اصلاح القوى الثلاث : قوة التفكير ، وقوة الشهوة ، وقوة الغضب (14) .

وفي مكان آخر من الكتاب السابق نفسه يقول الغزالي : « ولا يبعد ان يجعل الخلق اسما لما يحصل في سائر الشهوات والقوى. من الانقياد والتأدب » (15) . وفي مكان آخر من الكتاب السابق نفسه يأتي بما يفهم منه تعريفه للخلق الحسن بفعل ما يكره المرء ، وذلك عندما قال :

« فمهما عرض لك أمر ، ولم تدر ايهما أصوب فعليك بما تكرهه ، لا بما تهواه ، فاكثر الخلق في الكراهة ، قال عليه السلام « حفت الجنة بالمكاره ، وحفت النار بالشهوات . وقال تعالى : « وعسى ان تكرهوا شيئا ، ويجعل الله فيه خيرا كثيرا »

وقال تعالى ايضا : « وعسى ان تكرهوا شيئا وهو خير لكم ، وعسى ان تحبوا شيئا ، وهو شر لكم » . فكل ما يشير عليك بالدعة ، والرفاهية ، وخطر الكلفة ، وايثار الراحة في الحال ، فاتهم فيه نفسك ، فان « حبك الشيء يعمى ويصم » (16) .

---

(14) أبو حامد الغزالي ، ميزان العمل . (تحقيق : سليمان دنيا) (الطبعة الاولى) القاهرة : دار المعارف بمصر ، 1964 ص 234 .

(15) نفس المرجع السابق : ص 243 .

(16) نفس المرجع السابق ، ص 243 .

وفي مكان رابع من نفس الكتاب السابق يعرف حسن الخلق « بأن يزيل (المرء) جميع العادات السيئة ، التي عرف الشرع تفاصيلها ، ويجعلها بحيث يبغضها ، فيجتنبها كما يجتنب المستقذرات . وان يتعود العادات الحسنة ويشتاق اليها فيؤثرها، ويتنعم بها ، كما قال عليه السلام : «جعلت قرة عيني في الصلاة (17) .

ولعل ادق تعريفات الغزالي للخلق الحسن واشملها هو ذلك التعريف الذي أتى به في الجزء الثالث من كتابه : « احياء علوم الدين » والذي يشبه الى حد كبير التعريف الذي أتى به ابن مسكويه والذي اوردناه فيما سبق .

يقول الغزالي في الاحياء : « الخلق عبارة عن هيئة في النفس راسخة ، عنها تصدر الافعال بسهولة ويسر من غير حاجة الى فكر وروية ، فان كانت الهيئة بحيث تصدر عنها الافعال الجميلة المحمودة عقلا وشرعا ، سميت تلك الهيئة خلقا حسنا ، وان كان الصادر عنها الافعال القبيحة سميت الهيئة التي هي المصدر خلقا سيئا . ثم ذكر ان الخلق ليس هو فعل الجميل او القبيح ، ولا القدرة على الجميل او القبيح ، ولا التمييز بين الجميل والقبيح ، وانما هو الهيئة التي بها تستعد النفس لان يصدر عنها الامساك والبذل . ثم قال : فالخلق اذن هو عبارة عن هيئة النفس وصورتها الباطنة (18) .

والغزالي يتبع ابن مسكويه في ربط الخلق بقوى النفس ، وفي تفريع الفضائل الخلقية عن اعتدال هذه القوى الثلاث واعتدال الفضائل الناشئة عنها ، وفي القول بنظرية الوسط التي تقرر ان الفضيلة هي وسط بين رذيلتين يمثلان الافراط والتفريط ، وفي القول بامكان تغيير الخلق ، فهو يتبع ابن مسكويه في كل هذه الامور من حيث الاطار العام . واذا كان هناك من اختلاف بين الغزالي وابن مسكويه في هذه الامور او النواحي انما هو اختلاف

(17) نفس المرجع السابق ، ص 255 .
(18) كما نقله : محمد زكي مبارك الاخلاق عند الغزالي . ص 114 .

في المحتوى والمضمون والمنطلق . فقد ملأ الغزالي ذلك الاطار بمضمون اسلامي وكان أكثر مراعاة لحد الشرع وحكمه ومقاصده ونصوصه .

ومن الكتب التي ضمنها الامام الغزالي أفكاره المتعلقة بهذه النواحي هو كتاب : « ميزان العمل » الذي سبقت الاشارة اليه . فمن قوى النفس الرئيسية المرتبطة بالخلق عند الغزالي هي قوة التفكر ، وقوة الشهوة ، وقوة الغضب . ومن اصلاح هذه القوى وضبطها على الوجه المرغوب تنشأ الاخلاق والفضائل عنده باصلاح الفكر تحصل فضيلة الحكمة باصلاح قوة الشهوة تحصل فضيلة العفة ، وباصلاح الحمية الغضبيـة تحصل فضيلة الشجاعة . وباصلاح القوى الثلاث ، وضبطها على الوجه الذي ينبغي والى الحد الذي ينبغي ، وجعل القوتين منقادتين للثالثة ، التي هي القوة الفكرية العقلية تحصل فضيلة العدالة التي يعتبرها الغزالي أم الفضائل .

ويندرج تحت كل فضيلة من هذه الفضائل الاربع مجموعة من الفضائل الجزئية . فيندرج تحت فضيلة الحكمة حسن التدبير ، وجودة الذهن ، ونقاية الرأي ، وصواب الظن . ويندرج تحت فضيلة العفة الحياء ، والمسامحة والصبر والسخاء ، وحسن التقدير ، والانبساط ، والدماثة ، وحسن الهيأة ، والقناعة ، والهدوء ، والورع ، والطلاقة ، والمساعدة ، والظرف . ويندرج تحت الشجاعة والكرم والنجدة ، وكبر النفس ، والاحتمال ، والحلم ، والثبات ، والنبل ، والشهامة ، والوقار .

اما فضيلة العدالة فانها تعبر عن « حالة للقوى الثلاث ، في انتظامها على التناسب بحسب الترتيب الواجب في الاستعلاء والانقياد . فليس هي جزء من الفضائل ، بل هي عبارة عن جملة الفضائل » .

وكل فضيلة من تلك الفضائل تقع وسطا بين رذيلتين ، الا فضلية العدالة بمعناها العام الذي ذكرناه فانه ليس لها الا

رذيلة واحدة هي رذيلة الجور . ورذيلتا الحكمة هما الخب والبله ، ورذيلتا العفة الشره وكلال الشهوة ، ورذيلتا الشجاعة هما التهور والجبن .

والخلق عند الغزالي قابل للتغيير والتعديل . وهو يستدل على امكانية ذلك بأدلة نقلية وعقلية . ومن الادلة النقلية قوله عليه السلام : « حسنوا اخلاقكم » ، اذ لو لم يكن تغيير الخلق ممكنا لما أمر به النبي صلى الله عليه وسلم . ولو امتنع تغيير الخلق لبطلت الوصايا والمواعظ والترغيب والترهيب . واذا كان تغيير خلق البهائم أمر ممكنا فان تغيير خلق الانسان ممكن من باب اولى لتمتعه بالعقل والارادة ويكون تغيير العقل بالتربية والمجاهدة والرياضة بالاعمال الصالحة .

« فمن أراد مثلا ان يحصل لنفسه خلق الجود ، فطريقه : ان يتكلف تعاطي فعل الجود ، وهو بذل المال ، ولا يزال يواظب عليه حتى يتيسر عليه فيصير بنفسه جوادا ..

وكذا من اراد ان يحصل لنفسه خلق التواضع ، وغلب عليه التكبر ، فطريقه في المجاهدة ان يواظب على افعال المتواضعين مواضبة دائمة على التكرر ، مع تقارب الاوقات (19) .

هذا هو ملخص راي ابن مسكويه وراي الغزالي في مفهوم الخلق ، وهما رأيان متشابهان تمام التشابه ومتأثر فيهما الثاني بالاول . وهناك آراء اخرى في مفهوم الخلق والاخلاق لفلاسفة وعلماء مسلمين آخرين لا يتسع المقام لذكرها فضلا عن مناقشتها .

– بعض الملاحظت على مفهوم الخلق لدى ابن مسكويه والغزالي :

ولعلنا اذا ما دققنا النظر في التعريفين المتشابهين للخلق اللذين اتى باولهما ابن مسكويه في كتابه : « تهذيب الاخلاق » ، واتى بثانيهما الغزالي في كتابه : « احياء علوم الدين » وتأملنا فيما كتبه

---

(19) ابو حامد الغزالي ، ميزان العمل . (تحقيق سليمان دينا) ، ص 232 — 287 .

هذان الفيلسوفان المسلمان حول مفهوم الخلق فانه يمكننا أن نلاحظ ما يلي :

الملاحظة الاولى : لقد كان تأثر هذين الفيلسوفين المسلمين بأقوال أفلاطون وارسطو واضحا فيما ذكراه عن قوى النفس ، وعن العلاقة بين هذه القوى ، وعن الفضائل الناشئة عن هذه القوى ، وعن فضيلة الوسط او عن المبدا القائل بان الفضيلة وسط بين رذيلتين ، وعن طبيعة النفس البشرية ، وعن امكانية تغيير وتعديل الاخلاق . وكان هذا التأثير اليوناني اكثر وضوحا في افكار ابن مسكوية . واذا كان لهذين الفيلسوفين المسلمين من فضل هو محاولة التوفيق بين ما نقلاه عن اليونان وبين تعاليم دينهما الاسلامي ، وتوضيح ما تركه فلاسفة اليونان غامضا وتفصيل ما تركوه مجملا ، وعرض الموضوعات بأسلوب جديد ، واضافة بعض الامور التي لم يتعرض لها فلاسفة اليونان .

الملاحظة الثانية :

ان قائمة الفضائل التي ذكرها فلاسفة المسلمون بصورة عامة ، والامام الغزالي بصورة خاصة لم تعد قاصرة على الفضائل الشخصية ، كما كانت عند فلاسفة اليونان وعند من سار على منوالهم ، بل اتسع ميدانها حتى اصبحت تضم مجموعة كبيرة من الفضائل العقلية والعملية والفردية والاجتماعية ، كما اصبح للاخلاق ثلاثة ابعاد تقوم عليها ، هي : البعد النفسي الذي يرتبط بعلاقة الفرد مع نفسه ومشاعره والذي يمكن أن يتمثل في صلات الفرد ونسكه . والبعد الاجتماعي الذي يرتبط بعلاقة الفرد مع أفراد ومؤسسات مجتمعه ، والبعد الميافيزيقي أو الغيبي الذي يرتبط بما يؤمن به الفرد من مبادىء ومعتقدات ومثل دينية وغيبية .

الملاحظة الثالثة :

ان الخلق ، سواء عند ابن مسكويه او عند الغزالي ، هو حال او هيئة راسخة في النفس تدعوها او تميل بها الى الافعال الجميلة او القبيحة ، بحيث تصدر عنها هذه الافعال بسهولة ويسر من غير تكلف . وهذا الفهم لطبيعة الخلق يعني أن الخلق عند هذين الفيلسوفين هو نوع من العادة او السجية الراسخة أو الاتجاه النفسي

الراسخ الذي يعبر عن حال النفس أو صورتها الباطنة ولا يتحقق عندهما الخلق بمجرد الفعل المفرد ، سواء أكان جميلا أم قبيحا ، ولا بمجرد القدرة على الفعل الجميل او القبيح ، ولا بمجرد معرفة الجميل او القبيح ، بل يتحقق الخلق عندما تتحقق هذه الامور جميعا ويصبح الاتجاه النفسي الداعي لفعل الخير أو الشر سجية متأصلة او عادة راسخة في النفس .

الملاحظة الرابعة :

ان النفس التي اعتبر الخلق حالا او عينة راسخة لها تحتوي على مجموعة من القوى أهمها بالنسبة للخلق هو : قوة العقل أو التفكير . وقوة الشهوة ، وقوة العدل او الاعتدال . وهذه القوى تعتبر الاركان الاساسية للصورة الباطنة عند ابن مسكويه والغزالي . واذا كان حسن الصورة الظاهرة للجسم لا يمكن أن يتم بحسن العينين وحده ، ولا بدقة الانف وحده أو الفم أو الخد وحده ، وانما يتحقق بحسن الجميع وبوجد انسجام عام بين جميع هذه المظاهر الخارجية للجسم فان حسن الصورة الباطنة المعبر عنه حسن الخلق لا يمكن أن يتم الا بالاعتدال وتناسب وانسجام جميع تلك القوى المكونة للنفس ، والا اذا تمت سيطرة قوة العقل أو التفكير على القوة الشهوية والقوة الغضبية .

الملاحظة الخامسة :

ان كلا من ابن مسكويه والغزالي قال بفضيلة الوسط ، أو بعبارة أخرى قال بأن الفضيلة هي وسط واعتدال بين رذيلتين ، ولم ير في القول بهذا المبدأ ما يمنعه من القول بكافة الفضائل الشخصية والاجتماعية والدينية أو يتنافى مع مبادىء الدين الاسلامي ، بل على العكس من ذلك راى في هذا المبدأ ما يتفق مع التوجيه الاسلامي في النظر الى الوسط والاعتدال والتوازن في كل شيء لقوله تعالى : « وكذلك جعلنا كم امة وسطا » . والذي يحدد ذلك الوسط أو الاعتدال عند الغزالي بالذات هو العقل والشرع معا . « فباحتكام الانسان اليهما يعلم حد الاعتدال المحمود ، مثلا اذا فكر الانسان بعقله ، وراعى الشرع وحكمه ومقاصده ، علم ان شهوتي البطن والفرج جهز

الانسان بهما ليبعثاه على حفظ الفرد والنوع ... واذن فليس للمرء ان استشار عقله أن ينيل هاتين الشهوتين كل سؤلهما ، وحري به أن يقصد منهما ما خلقا له ، وليكن شعاره في الاولى ان يأكل ليعيش لا انه يعيش ليأكل ، وفي الثانية انه يتزوج ليحصن نفسه ويساهم في بقاء العالم ، لا ليطلب اللذة ويلهو ويتمتع فحسب .

الملاحظة السادسة :

أن كلا من ابن مسكويه والغزالي آمن بامكانية تعديل الاخلاق وتغييرها عن طريق التربية الرياضية والتكرار والممارسة. والطفل عندهما يولد وهو قابل للتخلق بالاخلاق المختلفة ثم يستمر الانسان بعد ذلك في قبوله للانتقال من خلق الى آخر الى آخر حياته . نعم ان السجايا والعادات الخلقية تختلف في مقدار سرعة قبولها لذلك التعديل او التغيير ، فبعضها سريع القبول وبعضها الآخر بطيء القبول . ويرجع هذا الاختلاف في نظر الغزالي الى سببين رئيسيين ، احدهما باعتبار التقدم في الوجود والنشأة وذلك كقوة الشهوة التي تعتبر اقدم قوى الانسان وجودا واشدها تشبثا والتصاقا به ، وبذلك فهي اصعبها تغيير واعصاها على الانسان .

وثاني هذين السببين ان يرسخ الخلق ويتأكد بكثرة العمل بموجبه والطاعة له والتعود عليه .

ولكن بالرغم من صعوبة تغيير بعض الاخلاق وتعديل بعض السجايا فاننا لا نستطيع ان ننكر قابليتها للتغيير « والا لانكرنا الواقع ولما كان هناك معنى للوصايا والمواعظ والتاديبات ، ولما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « حسنوا اخلاقكم » .

3 ـ مفهوم الضمير الخلقي وعوامل تكوينه في الاسلام :

والحديث عن مفهوم الخلق يجر قطعا الى الحديث عن موضوع آخر مرتبطة به من موضوعات فلسفة الاخلاق او علم الاخلاق ، الا وهو موضوع الضمير الخلقي وما يرتبط به من تبيان الطبيعة وخصائصه وانواعه وعلاقته بأنواع الضمير الاخرى غير الضمير الخلقي وعوامل تكوينه ، وسنحاول في هذه الفقرة من هذا الفصل ان نعطي فكرة مبسطة موجزة عن هذا الموضوع وملحقاته التي اشرنا اليها .

1 ـ مفهوم الضمير الخُلُقي :

بالرجوع الى كتب الفلسفة والاخلاق التي تناولت بالدراسة والبحث موضوع الضمير الخلقي يجد الباحث لهذا المصطلح الاخلاقي العديد من التفسيرات والتعريفات التي تختلف باختلاف نزعات اصحابها واختلاف مذاهبهم الفكرية وتخصصاتهم العلمية وتصوراتهم لمفهوم الضمير فمنهم من يرى في الضمير على انه هبة او حاسة فطرية ، ومنهم من يرى أنه قوة مكتسبة من احتكاك الفرد ببيئته الاجتماعية ،ومنهم من يرى أنه وان كان فطريا في جرثومته فانه يتأثر بعوامل التربية والبيئة ، ومنهم من يفصله عن الضمير الديني ويعتبره مستقلا عنه ومنهم من يراه مرتبطا بالضمير الديني . ولا يزال هناك من لا يعترف بالضمير الخلقي من اصله ولا يعترف بالاخلاق اساسا ويعتبرها من اختراع الضعفاء لتقييد سلطان الاقوياء ، ويرى أن الارادة الوحيدة والصحيحة هي ارادة القوة وان القوة وحدها هي التي تقرر الحق . ومن زعماء هذا الرأي الاخير المنحرف الفيلسوف السفسطائي « كليسكليس » صاحب مذهب القوة قديما ، والفيلسوف أو الاديب والكاتب الالماني « فردريك نيتشة (1844 ـ 1900 م) صاحب مذهب القوة في العصر الحديث .

وفي اطار وجهات النظر المختلفة هذه يمكن ان نستعرض بعض التعريفات التي ذكرها علماء الاخلاق على اختلاف وجهات نظرهم لنستخلص منها في النهاية التعريف الذي نراه اكثر تمشيا مع روح الاســلام .

(ا) ـ يعرف البعض الضمير الخلقي بأنه حاسة فطرية تفرق بين الخير والشر كما تفرق العين بين الابيض والاسود .

(ب) ـ وعرفه الشيخ محمد تقي فلسفي بأنه « القوة الفطرية المدركة المودعة في باطن كل فرد والتي تميز الخير من الشر (20) .

(ج) ـ ويعرفه الاستاذ محمد يوسف موسى بأنه « القوة التي تعتبر المرجع في بيان الخير من الشر والحسن من القبيح ، والتي

---

(20) محمد تقي فلسفي . الطفل بين الوراثة والبيئة . (الجزء الاول) (ترجمه عن الفارسية : فاضل الحسيني الملاني . الطبعة الثانية) ، العراق ، مطبعة الآداب في النجف الاشرف . 1969 ، ص 152 .

تأمر بالاول وتثيب عليه بالارتياح والطمأنينة وتنهى عن الثاني وتعاقب عليه بالتأنيب والندم » (21) .

(د) ـ ويفسر الاستاذ منصور علي رجب الضمير الخلقي على انه الانسان الداخلي الذي له الرئاسة العليا على جميع مكونات الانسان الداخلية من شهوات وانفعالات ومشاعر وعواطف الذي يتطلب منا أن نعرض سيرة هذه الطبيعة الداخلية كلها عليه وأن ننظر أوامره ونواهيه ، وان ننفذ على أنفسنا وأن نجعل موافقته هي شغلنا الشاغل ويقابل هذا الانسان الداخلي الانسان الخارجي الذي يأكل ويشرب ، ويمرض ثم يموت ويفنى فيستحيل الى تراب (22) .

(هـ) ـ ويعرفه الدكتور محمد زكي مبارك بأنه صوت ينبعث من أعماق الصدور آمرا بالخير وناهيا عن الشر وان لم ترج مثوبة او تخشى عقوبة .

(و) ـ ويعرفه الدكتور السيد محمد بدوي بأنه « ذلك التأثير الذي تمارسه الذات الارادية على مجموع المحتوى العقلي بحيث تستطيع ان تتحكم في نشاطه فتبيح او تمنع ، وتيسر او تقيد كل حركة تصدر عن الاندفاع التلقائي » .

(ز) ـ ويفسره التجربيون على أنه الكتلة النشطة التي تتكون عن المعتقدات المنبعثة عن اتصالنا بعالم التجربة .

(ح) ـ ويفسره انصار مذهب التطور من امثال (هربرت سبنسر) وغيره على انه قوة كسبية وليدة الجماعات الانسانية ، كسبها المرء بعوامل نفسية واجتماعية ، وبقوة قانون التطور . او بعبارة أخرى انه القوة التي نشأت من التغيرات التي اعترت جنس بمحض الصدفة وظهرت فائدتها له فتمسك بها وتأصلت بـ طريق الوراثة . ويفسره « فرويد » على أنه أحد التعبيرات

---

(21) محمد يوسف موسى ، فلسفة الاخلاق في الاسلام وصلاتها بالفلسفة الافريقية (الطبعة الثانية) ص 133 .

(22) منصور علي رجب تأملات في فلسفة الاخلاق . ص 272 ، 227 ـ 228 .

عن الانا الاعلى الذي يتكون من الاتجاهات الخلقية للوالدين ، ومن العادات والتقاليد والاوامر والنواهي الاجتماعية التي تعلمها الفرد في طفولته وامتصها وحكمها في نفسه والذي له الرقابة العليا على « الانا » من ناحية وعلى « الهي » من ناحية أخرى .

(ط) ـ بعد استعراض هذه التعريفات والتفسيرات المختلفة للضمير الخلقي ، فانه يجدر بنا ان نستخلص منها جميعا التعريف أو التفسير الذي يتمشى مع تعاليم الدين الاسلامي ، على الاقل في نظرنا . والتفسير الذي نستخلص مما تقدم ونراه متمشيا مع روح الاسلام هو تفسير الضمير الخلقي بأنه القوة الداخلية المدركة الواعية النشطة المنبعثة من ناحية عما أودعه الله في فطرتنا الاولى من استعداد للخير ونزوع نحوه وعن تجاربنا الشخصية واحتكاكنا بما يسود في مجتمعنا وعالمنا الانساني من معتقدات وقيم وحكم وتقاليد وقوانين من ناحية أخرى والتي تميز الخير من الشر والحسن من القبيح فتأمر بالاول وترشد اليه وتثيب عليه بالرضا والطمأنينة النفسية ، وتنهي عن الثاني وتعاقب عليه بالتأنيب والندم والشقاء والقلق .

2ـ خصائص الضمير الخلقي :

وبتدقيق النظر في هذا التعريف الاخير للضمير الخلقي وفي التعريفات التي سبقته نستطيع أن نستخلص منها الخصائص والمميزات الرئيسية للضمير الخلقي .. ومن بين ما يمكن استخلاصة منها هي الخصائص التالية :

(أ) ان الضمير الخلقي يعتبر قوة من قوى النفس البشرية المركبة من عناصر عقلية وارادية ووجدانية في وحدة متكاملة متناسقة . وبعنصرها العقلي تعي ما حولها وتدرك عناصر الخير والشر في المواقف المحيطة بها وتحسن تقدير المواقف وتصدر الاحكام الصائبة . وبعنصرها الارادي تجعل صاحبها يعزم ويصمم ويواجه المواقف ويقاوم دواعي الانحراف والانزلاق . وبعنصرها الوجداني تحفز صاحبها على فعل الخير وترده عن فعل الشر

وتملأ قلبه طمأنينة وسعادة ورضا عند فعل الخير وقلقا واضطرابا وشقاء عند فعل الشر .

(ب) انه يرتبط بالكيان الداخلي للانسان ويعد اسمى ما في عناصره الداخلية وله الرئاسة على هذه العناصر الداخلية جميعا . وهو اكثر اتصالا بالقلب والروح والوجدان (23) .

(ج) انه بحكم ارتباطه بالعقل ينسم ان كان سليما بالوعي والادراك والتبصر يدعو صاحبه الى تغليب العقل على الشهوة ويوجهه الى حسن الاختيار بين المواقف ، فيكون بذلك كيسا فطنا حذرا .

(د) ـ انه يمتاز بالحركة والنشاط والحيوية يقوم المواقف ويرسم الطريق للسلوك ويمارس تأثيره على مجموع المحتوى العقلي والوجداني . وهو في حركته يهتم بالمستقبل وينظر الى الامام ليحدد السلوك حسب ما توحي به النية الطيبة .

(هـ) انه يعتبر وليد الوراثة والبيئة ، فهو في الوقت الذي يعتبر فيه مرتبطا بما للفرد من نزعة فطرية نحو الخير ونحو التخلق بالاخلاق الحسنة ومن نفور طبيعي من الشر وبما اودعه الله فيه من روح ومن ذكاء فطري ومن نزعات ودوافع وميول فطرية فانه يعتبر مرتبطا ايضا بالبيئة الاجتماعية الروحية والسياسية والاقتصادية والفكرية التي يعيش فيها الفرد ويتفاعل مع ظروفها ومؤثراتها المتعددة والمتنوعة انه فطري في جرثومته الاولى ولكنه في الوقت نفسه ثمرة من ثمرات التربية والبيئة المحيطة بالشخص . فما يلقاه الانسان من تربية صالحة او سيئة وما يسود مجتمعه من قيم ومعتقدات وما يفرضه هذا المجتمع من واجبات وما يمارس فيه من ضروب العدل والظلم كلها تؤثر في الضمير الخلقي للفرد .

(و) وبحكم تأثر الضمير الخلقي وبعوامل التربية وبما يسود المجتمع من معتقدات وقيم وعادات وتقاليد وتوقعات وممارسات فانه قابل

(23) نفس المرجع السابق ص

للتغيير والتعديل . وخير ما يربي الضمير هو الاعتدال والتربية الصالحــة .

(ز) وبحكم تأثر الضمير الخلقي بعوامل التربية والبيئة وقابليته تبعا لذلك التغيير والتعديل من ناحية وبحكم اختلاف الافراد في استعداداتهم الفطرية وفي حظوظهم التربوية ، فانه يختلف في درجة ضعفه وقوته وفي درجة هبوطه وسموه في درجة سذاجته وتفتحه ، وذلك تبعا لاختلاف الافراد .

فالضمير يتفاوت، كما يتفاوت العقل في مراتب ثلاث تميزها أساليب الناس في الحياة .

1 ـ ضمير يوجه صاحبه توجيها خاطئا ، بحيث لا يأمر صاحبه الا بسوء ولا يوجهه الا لسوء ، ولا ينتقل به الا من سوء الى سوء . وصاحب هذا يمكن أن نسميه حسب التعبير القرآني بصاحب النفس الامارة بالسوء التي اشار اليها القرآن الكريم في قوله : « ان النفس لامارة بالسوء الا ما رحم ربي » (يوسف : 53) ، والتي تميل بصاحبها الى الطبيعة البذيئة ، وتأمر باللذات والشهوات الحسية ، وتجذب القلب الى الجهة السفلية . فهي مأوى الشر ومنبع الاخلاق الذميمة . وصاحب هذا الضمير هو الذي غلبت شهوته عقله . ومن يصل الى هذه الدرجة تكون البهائم خيرا منه بنص القرآن الكريم يقول الله تعالى : « ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والانس ، لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم اعين لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها ، أولئك كالانعام بل هم اضل أولئك هم الغافلون » (الاعراف) .

2 ـ وهذا الضمير الاسفل يقابله الضمير الاعلى أو الاسمى الذي لا يوجه صاحبه الى ما يرى أنه خير سواء وافق العرف والتقاليد والقوانين أم خالفها وسواء رضي الناس أم سخطوا وهذا هو ضمير الانبياء والرسل وكبار المصلحين الذين لا يثنيهم تهديد أو وعيد عما يرونه حقا وخيرا للانسانية . وخير مثال لهذا المستوى من الضمير هو الرسول الاعظم محمد بن عبد الله صلى الله عليه وسلم الذي قال لعمه ـ وقد تألب العرب عليه : ـ

« والله يا عم لو وضعوا الشمس في يميني والقمر في يساري على أن اترك هذا الامر ما تركته حتى يظهره الله » .

3 ـ المستوى الثالث او « الدرجة الثالثة من درجات الضمير هي درجة وسط بين « الاسفل » و « الاعلى » ، وهي درجة الذين يرون الخير في طاعة القانون أيا كان .

واذا كنت ترى صاحب الضمير « الاعلى » يسخر دائما من أوضاع الناس التي لا يرى فيها للانسانية خيرا أو التي يرى انها أصبحت لا تلائم روح عصره ولا تتصل بأصل من مقومات وطنه . اذا كان صاحب هذا الضمير الاعلى من شأنه ذلك لانه يسبق زمانه فان صاحب الضمير « الوسط » تراه في « طمأنينة » يطلب أن يعيش بها هادئا ، آمنا ، سالما » (24)

والضمير كما يختلف باختلاف الافراد فانه يختلف ايضا باختلاف الشعوب والعصور والامكنة والانظمة . فما يعد خطيئة أو جريمة كالسرقة والنهب عند بعض الشعوب يعد أمر مباحا أو فضيلة عند بعض الشعوب الاخرى . وما يعد مقبولا مشروعا في بعض العصور قد لا يعد مقبولا ولا مشروعا في عصر آخر ، وذلك كنظام الرق الذي كان مقبولا ومشروعا في العصور القديمة ثم أصبح غير مقبول ولا مشروع في العصر الحديث . وحتى في الشعب الواحد وفي العصر الواحد قد تختلف القيم من منطقة الى اخرى ، فما يعد مقبولا في منطقة قد لا يعد مقبولا في منطقة أخرى .

ولكن القول بهذا الاختلاف في الضمائر بين الشعب يجب الا يجرنا الى انكار « أن هناك عواطف اخلاقية عامة وفضائل يتفق الجميع عليها ، لا فرق بين الهجمي والمتمدين . ها هو ذا « بوذا » في الهند و « كونفشيوش » في الصين « وسقراط » ونحوه من

---

(24) منصور علي رجب ، تاملات في فلسفة الاخلاق . ص 244 — 257 . ينظر ايضا :
(أ) السيد محمد بدوي ، الاخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع . ص 127 — 130 .
(ب) محمود الشرقاوي ، الدين والضمير ، بيروت : دار العلم للملايين ، 1964 ، ص 61 .

فلاسفة الاغريق ، وحكماء بني اسرائيل ، والمسيح ومحمد عليهما افضل الصلاة والسلام ـ كل هؤلاء وامثالهم اتفقوا في كثير من التعاليم والفضائل الاخلاقية ، كالعدالة والكرم ، ومقابلة السيئة بالحسنة ونحو هذا ، مما يجعلنا نقرر ان هؤلاء وامثالهم كانوا يرجعون في تعرف هذه الفضائل والخير من الشر الى معين واحد هو الضمير المستقيم الذي فطرنا عليه ليكون لها هاديا ومرشدا » (25) .

(ح) ـ ومن خواص الضمير ايضا على تاثره بعوامل التربية والبيئة وعلى قابليته للتغير والتعديل وعلى اختلافه باختلاف الافراد والشعوب والعصور والامكنة ـ خاصية عدم عصمته من الخطأ او قابليته للصواب والخطأ ، على الاقل في مظهره المكتسب .
ومما يدل على عدم عصمته فشله في ارشاد الناس جميعا الى طريق الهدى ، مما جعلنا نشاهد بعض الناس يرتكبون من الجرائم والانحرافات الخلقية تحت سمع ومشهد من ضمائرهم .
وعدم عصمة الضمير امر يؤكده الاسلام ، كما يسير الى ذلك القرآن الكريم في كثير من آياته البينات التي تصور كثيرا من آثار الضمير وأعماله التي منها الحسن ومنها القبيح الذي يتمشى مع مبادىء الدين كالكفر والنفاق والفسق والضلال وارتكاب مختلف الشرور والآثام .

(ط) ـ والخاصية الاخيرة التي يمكن ان تستنتج من التعريفات السابقة للضمير الخلقي هي الخاصية المتعلقة بالوظائف التي يؤديها الضمير للانسان . فتلك التعريفات تشير الى ان من بين وظائف الضمير الخلقي مساعدة الانسان على تمييز الخير من الشر والحسن من القبيح ، والحث على عمل الخير والتنفير من اعمال الشر ، او بعبارة أخرى ان من ابرز وظائف الضمير الاستحسان والاستهجان اللذين يعتبران القطبين المحددين للضمير الاخلاقي . « فنحن ندخل في مجال الاخلاق حين نستحسن

---

(25) محمد يوسف موسى ، فلسفة الاخلاق في الاسلام وصلاتها بالفلسفة الاغريقية ، ص 140 .

سلوكا أو نستهجن آخر ، أي حين نمتدح أو نلوم الفاعل » (26).
والضمير كما يميز ، ويحث أو ينفر ، ويستحسن أو يستهجن ، فانه يرشد ويوجه الى فعل الخير ، وينبه من الغفلة ، ويذكر بالواجب والمسؤولية ، وينبه العواطف والمشاعر الخيرة ، ثم انه يراقب سلوكنا وتصرفاتنا ويقيسها بمقياس ما يتضمنه من مثل ومعايير ، بحيث يميزها أو يرفضها في النهاية . وكل نشاط او فعل للانسان لا يكون اخلاقيا الا اذا مر على رقابة الضمير . فاذا ما صدر الفعل دون ان يمر على هذه الرقابة انتفت عنه الصفة الاخلاقية . ثم انه ايضا يثيب ويعاقب على ما يصدر من الانسان من تصرفات : يثيب بالرضاء والطمأنينة والسعادة ويعاقب بالسخط والندم والقلق والاضطراب والشقاء .

فكما يقول الاستاذ منصور علـي رجـب : ان الضمير هو « احساس ، او هو قوة من غريب امرها أنها تجمع بين هذه السلطات الثلاث : السلطة التشريعية ، والسلطة التنفيذية ، والسلطة القضائية ...

هذا الصوت الذي تسمعه في قرارة نفسك اذا نظرت اليه من ناحية انه يميز الخبيث من الطيب ، ويفرق بين الصواب والخطأ والحق والباطل ، اذا نظرت اليه من هذه الناحية فهو « مشترع » او « سلطة تشريعية » .

واذا نظرت اليه من ناحية انه يحكم بالحق بين قواك ، اذا نظرت اليه من هذه الناحية فهو « قاض » أو « سلطة قضائية » .
واذا نظرت اليه من ناحية انه يسرك أو يؤلمك : يسرك نتيجة لفعل الحسن . ويؤلمك نتيجة لفعل الباطل ، اذا نظرت اليه من هذه الناحية فهو « منفذ » أو سلطة تنفيذية » (27) .

4 ـ مصادر الالزام الخلقي في الاسلام :

بعد الفكرة البسيطة التي قدمناها عن فلسفة او علم الاخلاق وعن

(26) السيد محمد بدوي ، الاخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع . ص 121 .
(27) منصور علي رجب ، تاملات في فلسفة الاخلاق . ص 228 ـ 229 .

مفهوم الخلق وعن مفهوم الضمير الخلقي وخصائصه العامة فانه يجدر بنا أن ننتقل الى مناقشة نقطة رابعة ذات اتصال وثيق بالنقاط السابقة ، الا وهي النقطة المتصلة بمصادر الالزام الخلقي في الاسلام .

ولكن قبل بيان هذه المصادر ، فانه لا بد لنا من التأكيد منذ البداية على أن فكرة الالزام لا تخلو منها اية فلسفة خلقية لها قيمتها ولا يخلو منها اي مذهب خلقي جديد بهذا الاسم . ولا قيمة لاية قواعد خلقية لا تتضمن الزاما للناس باتباعها . فبدون هذا الالزام تفقد القواعد الخلقية قيمتها وتعجز عن تحقيق غاياتها وأهدافها وينعدم الالتزام والمسؤولية ، لانه لا التزام ولا مسؤولية بدون الزام . واذا انعدم الالتزام والمسؤولية ضاع الحق وعمت الفوضى .

والحديث عن الالزام مرتبط دائما في مجال الاخلاق بالحديث عن الالتزام ، فكلاهما اساسي في العملية الخلقية ، فكما أن الاخلاق الحقيقية لا تقوم بدون الزام آت من سلطة خارجية أو من قوة داخلية فانها لاتقوم ايضا بدون التزام من قبل الافراد ازاء القواعد والقوانين الخلقية ، أو بعبارة أخرى ان الاخلاق الحقيقية لا بد ان يشعر الفرد ازاء قواعدها وقوانينها بالتزام نحو تطبيقها ويتجاوب معها طواعية واختيارا منه .

ولتوضيح العلاقة بين الالزام والالتزام يمكن أن نشير الى أن القواعد الخلقية وما تتضمنه من الزام باتباعها تجعل الفرد يشعر بنوع من الضغط المفروض عليه من سلطة خارجية أو قوة داخلية . ولكن هذا الشعور بالضغط الاتي من الخارج أو النابع من الداخل ، بالرغم من ملازمته للالزام الذي أشرنا اليه وضرورته لاي نظرية اخلاقية ، فانه لا يكفي وحده لقيام نظرية اخلاقية ناجحة ، ولا بد أن يعقبه شعور آخر يبدأ فيه الفرد بهضم تلك القواعد الخلقية في نفسه ، وبتمثلها واحالتها الى جزء من ضميره الخلقي وتجاوبه معها والتزامه باتباعها طواعية منه واختيارا . فهذا الشعور بالرضا والقبول والتجاوب مع القواعد أو القوانين الخلقية لدرجة يحس معه الفرد بأنه كان من الممكن ان يفرض تلك القواعد على نفسه من تلقاء نفسه ـ يمكن أن نسميه

بشعور الالتزام الذي يعتبر صنوا للالزام وركنا هامًا مثله في بناء آية نظرية خلقية ناجحة . فالنظرية الخلقية الناجحة تحتاج الى هذين الشعورين معا : تحتاج الى الشعور بالضغط المترتب على الالزام والى الشعور بالالتزام نحو تطبيق تلك القواعد الخلقية وبالقبول لها والتجاوب معها . فاذا اعتمدت أية نظرية خلقية على احد هذين الشعورين وأهملت الآخر فان مصيرها ، لا محالة ، يكون الفشل ، لانها في هذه الحالة تكون غير مستوفية لركن أساسي من أركانها . فالالتزام لازم للعملية الخلقية لزوم الالزام ، ولا تتم العملية الخلقية الا بالركنين معا ، وهما ركنان مترابطان تمام الارتباط ، تشبه العلاقة بينهما العلاقة بين العرض والقبول أو العلاقة بين المثير والاستجابة . وليتحقق الالتزام الحقيقي لا بد أن يتم في اطار من حرية الاختيار والارادة ولا بد أن يتوفر للقواعد الخلقية الملزمة باتباعها المرونة والمراعاة للجانب الانساني في كل فرد ومخاطبة الفرد كانسان له امكانياته البشرية المحدودة والارتباط بظروف واقعية متشابكة .

وهكذا يتبين لنا ان الاخلاق الحقيقية هي التي يصبح فيها الالزام الخارجي الزاما داخليا ويشعر معها الفرد بأن ما فرض عليه من الخارج كان من الممكن أن يفرضه هو على نفسه ، ويصبح مصدر الالزام فيها ليس خارجيا فقط ، بل داخليا أيضا ، أو بعبارة أخرى يصبح الفرد فيها بين ضغطين آت أحدهما من الخارج وآت الآخر من الداخل ، يصبح الفرد فيها ملزما باتباع قواعدها بحكم ما يقع تحت تأثيره من ضغوط خارجية وأخرى داخلية تنبع من باطنه (28) .

ونحن اذا ما سلمنا بأن الالزام ركن اساسي في اية نظرية خلقية ناجحة فمن حقنا ان نتساءل ما هي المصادر الممكنة لهذا الالزام بصورة عامة ؟ ثم ما موقف الاسلام من هذه المصادر ؟ وما هو المصدر النهائي التي تعود اليه كل المصادر المذكورة في نظر الاسلام ؟

وللاجابة عن السؤال الاول المتعلق بالمصادر الممكنة للالزام فانه يمكننا القول بأن أهم هذه المصادر هي المصادر الآتية :

---

(28) يحيى هويدي ، مقدمة في الفلسفة العامة . 248 — 254 .

1 ـ توقعات المجتمع . ان لكل مجتمع منظم رقابته التي يفرضها على افراده وتوقعاته التي ينتظر من أفراده العمل بمقتضاها أو مراعاتها في تصرفاتهم وعلاقتهم الاجتماعية وفي مختلف مظاهر حياتهم . والفرد كثيرا ما يجد نفسه ملزما بأن يسلك سلوكا معينا او يتصرف بطريقة معينة من جراء الضغط الذي يشعر به في قرارة نفسه والذي يرجع في واقع الامر الى رقابة المجتمع وتوقعاته . ولعله لو تحرر من رقابة هذا المجتمع لما سلك ما يسلكه وهو واقع تحت هذه الرقابة . وهذا واضح مشاهد لدى كثير من الناس الذين يسافرون الى الخارج ونجدهم يسلكون في البلدان التي يسافرون اليها سلوكا يخالف تماما ما كانوا يسلكونه في مجتمعاتهم الاصلية .

2 ـ العادات والاعراف والتقاليد الاجتماعية . فهذه هي الاخرى يمكن ان تكون مصادر الزام وضغط على الفرد لان يتخلق باخلاق معينة ويسلك ويتصرف بطريقة معينة . ويراد بالعادة الاجتماعية ان يشترك الناس في عواطفهم وافكارهم وعقائدهم اشتراكا يجعلهم يظهرون على عمل واحد . وتقوم كل عادة اجتماعية بتلبية حاجة من حاجات المجتمع ، وتمارس نوعا من الالزام أو الضغط على ارادة أفراد هذا المجتمع .

أما العرف فانه ينشأ أو يبنى على العادة الاجتماعية ، وهو يختلف باختلاف الزمان والمكان ويتغير تبعا لتغير ذلك . واحيانا نجده يختلف من فئة الى أخرى حتى في الامة الواحدة . ومن التعريفات التي تذكرها مصادر الثقافة العربية للعرف تعريف « الجرجاني » الذي يقول فيه : ان العرف « ما استقرت عليه النفوس بشهادة العقول وتلقته الطبائع بالقبول » . وتعريف الفقهاء الذي يفسر العرف بأنه « مجموعة القواعد التي درج الناس عليها جيلا بعد جيل والتي يشعرون بضرورة احترامها خشية الجزاء الذي يوقع عليهم عند مخالفتها » .

واما التقاليد الاجتماعية فانها هي الاخرى مبنية على العادة الاجتماعية ومرتبطة بها تمام الارتباط ، « ويفرق بين « العرف » و « التقاليد » بأن العادات في الزمن الذي تنشأ فيه تسمى « عرفا » . فاذا استمرت من جيل الى جيل سميت تقاليد » .

وأيا كان تعريف هذه الامور الثلاثة المتقاربة في معناها فانها تعتبر

عن القوى التي يقوم عليها النظام الاجتماعي والتي تؤثر في سلوك وتصرفات واخلاق أفراد المجتمع وتشكل مصدرا من مصادر الالزام الخلقي لهم يخضع لتأثيرها وضغطها حتى اكثر الناس استقلالا وتحررا في فكرهم طلبا لرضى المجتمع وتلبية لتوقعاته وفرارا من عقابه .

3 ـ الدور والمركز الاجتماعيان للفرد يفرضان عليه أيضا سلوكا معينا وتصرفا معينا .

4 ـ القوانين الوضعية للمجتمع فانها هي الاخرى تصبح مصادر الزام لافراد المجتمع بمجرد سنها والبدء في تنفيذها . والقانون الوضعي في أبسط معانيه هو عبارة عن « مجموعة القواعد التي تنظم العلاقات ، والتي يلتزم الافراد باتباعها خشية توقيع الجزاء المقرر على مخالفتهم اياها » . ومن الاغراض الاساسية للقانون الوضعي هو توزيع الحقوق والواجبات بين الافراد . واذا كانت الحقوق مزايا للتمتع بها او هي مصالح يحميها القانون فان الواجبات أثقال وأعباء يفرضها القانون على المكلف بها . والحق والواجب متلازمان : فأنت لا تستطيع أن تمنح أحدا من الناس حقا من الحقوق الا اذا فرضت على غيره واجبا من الواجبات .

ومما يميز القانون الوضعي عن غيره من قواعد السلوك وانواع القوانين الاخرى كالقانون الديني والقانون الخلقي والقانون الطبيعي هو أن السلطة الملزمة فيه غير السلطة الملزمة في القوانين الاخرى ، وأن الجزاء فيه يمتاز بأنه جزاء مادي تشرف على تنفيذه سلطة خاصة يفترض فيها عدم التساهل في ذلك .

5 ـ العقل والضمير وما ينتج عنهما من قواعد ملزمة للسلوك البشري . فبالنسبة للعقل فان كثيرا من مفكري الاسلام يرون فيه القوة القادرة على تمييز الخير من الشر امام الناس وعلى توجيه الناس ودعوتهم الى الخير والمثل العليا وتنفيرهم من الشر والمفاسد والرذائل . والعقل لا يكتفي بهذا التمييز بين الخير والشر ولا بالتوجيه الى الاول والنفير من الثاني بل يتعدى ذلك الى محاولة الالزام باتباع قواعده وتطبيق مقتضياته .

واذا كان العقل عند العقليين مصدرا اساسيا للتميز بين الخير والشر وللالزام الفكري والخلقي معا فان الضمير أو الوجدان الخلقي يعتبر هو الآخر عند القائلين به من الحدسيين وغيرهم مصدرا اساسيا للاحساس الخلقي والتمييز بين الخير والشر . واليه في نظرهم ترجع القواعد والقوانين الخلقية التي لها قوة الالزام الخلقي الادبي . وكل من يخرج عن مقتضى قوانين الضمير ينال جزءاه من القلق والاضطراب وتأنيب الضمير . واذا كانت القوانين الوضعية يشرعها وينفذها الانسان والسلطة الزمنية الخارجية فان القوانين الخلقية تشرعها وتنفذها او تلزم بالعمل بمقتضاها سلطة باطنية هي الضمير او القلب او الوجدان .

6 ـ العادات الفردية التي يكتسبها الفرد نتيجة لتفاعله مع بيئته وخبرته منها وتكون خاصة به لا تتعداه الى غيره . فهذه العادات الفردية مثلها مثل العادات الاجتماعية العامة السائدة في المجتمع تمارس نوعا من الالزام أو الضغط على ارادة الفرد .

7 ـ واخيرا يأتي مصدر الدين الذي يعتبر اهم مصادر الالزام الديني والخلقي معا عند المؤمنين بالدين . فالدين بما يتضمنه من معتقدات ومبادىء وأوامر ونواهي ورغائب وقيم ومثل عليا أو قواعد عامة للسلوك يلعب بالتأكيد دورا هاما في حياة المؤمنين به ويكون مصدرا اساسيا من مصادر الالزام الخلقي . ومما يميز القواعد الخلقية المستمدة من الدين عن القواعد الخلقية المستمدة من الذات والمجتمع هو عمومها واطلاقها وانسانيتها وقدسيتها وخلودها وبقاؤها عبر الاجيال . وهي تستمد قدسيتها من مصدرها الالهي حيث انها في النهاية ترجع الى الوحي المنزل من عند الله . فالواضع الحقيقي للقوانين الدينية هو المشرع العظيم : الله جلت قدرته .

هذه هي اهم مصادر الالزام الخلقي قد ذكرناها بايجاز . وهي في مجموعها ـ كما رأينا ـ يمكن ارجاعها الى ثلاثة مصادر رئيسية هي المجتمع وما يدخل تحته من توقعات وعادات وأعراف وتقاليد اجتماعية والذات البشرية وما يدخل تحتها من غرائز وعادات واتجاهات نفسية فردية وعقل وضمير ووجدان . والدين وما يدخل تحته من معتقدات وتعاليم واوامره ونواه وقيم ومثل عليا .

واذا كانت هذه هي أهم المصادر الممكنة للالزام الخلقي او للضغط على الانساني فمن واجبنا أن نجيب على السؤالين اللذين سبق لنا عرضهما : ما موقف الاسلام من هذه المصادر ؟ ثـم ما هـو المصدر النهائي التي تعود اليه كل المصادر المذكورة في نظر الاسلام ؟

وفي تصورنا ـ بالنسبة للسؤال الاول ـ أن الاسلام يعترف بتأثير كل العوامل والقوى السابقة في سلوك الانسان وتصرفاته وبالسلطة او الضغط الخارجي أو الداخلي الذي تفرضه على الانسان ليتصرف حسب مقتضاها . ولا ينكر الاسلام على هذه القوى ولا يعارضها الا اذا تنافت مع اصل من اصوله او مع قاعدة من قواعده أو مع مثل من مثله العليا ، أو اذا تعارضت مع المصالح الحقيقية المؤكدة للفرد والمجتمع والانسانية عامة التي جاء الاسلام وكل دين الهي لحمايتها ، أو اذا اغترت وتعالت وتطاولت على قدسية الدين فادعت لنفسها أو بالاحرى ادعى القائلون بها أنه في امكانها ان تستقل عن الدين في معرفة وفي تحديد الخير والشر وفي عمليات التحسين والتقبيح التي يجب ان يكون مرجعها النهائي هو الدين وما العوامل والقوى الاخرى من عرف وعقل وضمير فردي وضميرا اجتماعي الا عوامل مساعدة فيها .

وبصورة اوضح واكثر تفصيلا فان الاسلام يعترف بان لكل مجتمع رقابته على افراده وتوقعاته منهم حسب الادوار التي يقومون بها فيه والمراكز المختلفة التي يحتلونها فيه ، ولا يعارض أن يسلك الانسان حسب توقعات مجتمعه الصالحة ، بل على العكس من ذلك يبارك هذا التوافق أو الانسجام من جانب الفرد مع مجتمعه ويعتبره سمة من سمات التكيف النفسي والاجتماعي للفرد مع مجتمعه التي لن يترتب عليها الا مزيد من التماسك الاجتماعي . كل ما في الامر أن الدين يحرص على طبع المجتمع بصبغة الدين وتكييف حياته حسب اصوله وتعاليمه بحيث تصبح توقعاته في النهاية من افراده هي توقعات الدين نفسه من المؤمنين به .

وهكذا يمكن القول بالنسبة للعرف والعادات والتقاليد الاجتماعية فانها هي الاخرى لا يعارضها الاسلام الا اذا تنافت مع أصل من أصوله او مع تعليم من تعاليمه أو اذا وقفت في سبيل تقدم المجتمع وتطوره

أو في سبيل قبول الهداية الالهية . وكثير من آيات القرآن الكريم تعترف بسلطان العرف . فمن هذه الآيات :

قوله تعالى : « انا وجدنا آباءنا على أمة وانا على آثارهم مقتدون » (الزخرف : 23) .

وقوله تعالى « قل أو لو جئتكم بأهدى مما وجدتم عليه آباءكم ، قالوا : انا بما أرسلتم به كافرون » (الزخرف : 24)

واذا كانت العادات والعرف والتقاليد الاجتماعية قد تكون احيانا عقبة في سبيل الهداية الالهية ، كما هي الحال بالنسبة للاقوام التي عبرت عنها الآيات الكريمة السابقة فانها يمكن ان تكون في احيان اخرى ـ اذا كانت ايجابية صالحة ـ عاملا من عوامل تماسك المجتمع وسمات لشخصيته المتميزة بين المجتمعات وترجمة حية لروح الدين وتعاليمه . واذا كان الاسلام يعارض النوع الاول فانه يقر ، بل يبارك النوع الثاني . والاسلام ينظر الى هذه العادات والتقاليد والاعراف على انها امر متطور يتأثر باستمرار بعوامل الزمان والمكان ومن نصوص الدين التي تؤيد مبدأ التطور المستمر قوله صلى الله عليه وسلم : « الناس بزمانهم اشبه منهم بآبائهم » ، وقول الامام علي كرم الله وجهه : « لا تجبروا أولادكم على اخلاقكم فانهم مخلوقون لزمان غير زمانكم » . وطبيعي ان المقصود بالاخلاق في كلمة الامام علي رضي الله عنه هي بعض العادات التي تخضع لقاعدة التطور لا أمهات الفضائل الانسانية .

وهكذا يمكن القول ايضا بالنسبة للقوانين الوضعية فان الاسلام لا يعارضها معارضة صريحة مباشرة الا اذا أباحت حراما أو حرمت حلالا أو منعت الناس من التمتع بحق من حقوقهم الطبيعية التي اقرها الدين أو سببت بطريقة مباشرة او غير مباشرة في اشاعة فاحشة أو فساد في المجتمع . اما اذا كانت هذه القوانين متمشية مع اصول الدين

وتعاليمه وتتفق في غاياتها وأهدافها مع غايات واهداف الدين فانها في هذه الحالة تكون في وفاق مع روح الدين ، ولا ينقصها الا ان تتحد معه قلبا وقالبا وتتخلص من الازدواجية التي تعيش فيها بين القوانين الوضعية والقوانين الشرعية الدينية ويصبح الدين أو الشرع بمصادره المختلفة من كتاب ، وسنة نبوية ، واجماع ، وقياس ، وغيرها ـ المصدر الاساسي لتلك القوانين .

أما العادات الشخصية فان الدين لا ينكر عليها الا اذا كانت متعارضة مع أمر من اوامر الدين او نهي من نواهيه أو مبدأ من مبادئه او كانت ضارة بالصحة أو المال أو منفرة ، وذلك مثل عادة الكذب وعادة الرياء والنفاق وعادة شرب الخمر أو تعاطى المخدرات المنافية لاوامر الدين الداعية الى الصدق والاخلاص والحفاظ على الصحة والعقل ولنواهي الدين المنفرة من تلك العادات الضارة جميعا بما فيها عادة شرب الخمر . ومثلها في ذلك عادة شرب الدخان الضارة بالصحة وعادة الاسراف والتبذير الضارة بالمال والمنافية في الوقت نفسه لاوامر الدين ونواهيه ، والعادات القلقية المنفرة المختلفة مثل عادة قضم الاظفار وغيرهـــا .

وبالنسبة للعقل والضمير فانه لا يوجد دين مثل الدين الاسلامي قد أشاد بالعقل ورفع من شأنه واعتم بتربيته ليكون بالتعاون مع الشرع مصدرا من مصادر الايمان وبناء العقيدة وتمييز الحق من الباطل والنافع من الضار ، وأداة من ادوات السيطرة والقيادة والتوجيه لقوى النفس الاخرى كالقوة الشهوية والقوة الغضبية . واذا كان جمهور وعلماء وفلاسفة المسلمين لا يقرون ما ذهب اليه متكلمو المعتزلة واهل الشيعة وبعض الفلاسفة المسلمين العلقيين المتشبعين بروح الفلسفة اليونانية من ان العقل يمكن ان يستقل بالتحسين والتقبيح وبادراك الخير والشر ـ فانهم لا ينكرون اهمية العقل في ذلك كعامل مساعد ومدعم للشرع . وليس هناك ما يمنع حتى عند اهل السنة من القول بأن الحسن ما وافق الشرع والعقل معا والقبيح ما خالف الشرع والعقل معا .

وهكذا يمكن القول بالنسبة للضمير الخلقي فانه لا يوجد في الدين ما يمنع من القول به ، خاصة اذا ما اعطى التفسير السليم المتمشي

مع روح الدين ولم يبالغ في قدرته على ادراك الخير والشر ، لانه كقوة بشرية محدود في قدرته . بل على العكس من ذلك توجد في الدين كثير من النصوص المشيدة بالضمير وبالآثار المترتبة عليه من اخلاص في الاعتقاد والقول ومن خشية الله ومراقبة له في السر والعلن ومن انابة الى الله وتوبة اليه ومن تدين وعبودية لله تعالى ، الى غير ذلك من الآثار الوجدانية الناتجة عن القلب او الضمير والتي تحدثت عنها كثير من آيات القرآن الكريم وكثير من الاحاديث النبوية الشريفة وآثار السلف الصالح .

فمن هذه الايات والاحاديث والآثار :

قوله تعالى : « يوم لا ينفع مال ولا بنون الا من اتى الله بقلب سليم » (الشعراء : 88 ، 89) .

وقوله تعالى : « من خشي الرحمن بالغيب وجاء بقلب منيب » (ق : 33) .

وقوله تعالى : « ومن احسن دينا ممن اسلم وجهه لله وهو محسن » (النساء : 125) .

وقوله صلى الله عليه وسلم : « الا وان في الجسد مضغة اذا صلحت صلح الجسد كله واذا فسدت فسد الجسد كله الا وهي القلب » .

وقوله صلى الله عليه وسلم : « اذا اراد الله بعبد خيرا جعل له واعظا من نفسه يأمره وينهاه » .

وروى عن وابصة بن معبد رضي الله عنه أنه قال : « اتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال : جئت تسأل عن البر ؟ فقلت نعم ؟ قال : البر ما اطمانت اليه النفس واطمأن اليه القلب ، والاثم ما حاك في النفس وتردد في الصدر ، وان افتاك الناس وافتوك » .

وهكذا يتبين مما قدمنا ان الاسلام لا ينكر اي مصدر من المصادر السابقة للالزام ولا يعترض على اي واحد منها لذاته ، وانما يعترض عليه اذا خالف اصول الدين ومبادئه وتعاليمه او اذا تعدى حدود اختصاصه وسلطانه وامكاناته البشرية الى آفاق هي من اختصاص

الدين والوحي المعصوم من الخطأ . فجميع المصادر السابقة ، غير مصدر الدين ، هي مصادر بشرية محدودة في امكانياتها وغير معصومة في احكامها لانها تتأثر بالاهواء الشخصية كما تتأثر بعوامل الزمان والمكان مما يجعلها عرضة للتغير والتبدل والتطور .

والمصدر الوحيد الذي ينال ثقة المسلم الكاملة ويتقبل كل ما يأتي من قبله من الزام برضاء كامل هو الدين الحنيف في اصوله الاولى وفي صفائه وقدسيته وخلود قوانينه وشمولها وعمومها وعدالتها المطلقة . والمسلم الحق هو الذي يقيس جميع المصادر السابقة بمقياس الدين ، فيقبل منها ما يقبله الدين ، ويرد منها ما يرده الدين ، ويردها جميعا في النهاية الى مصدر واحد هو مصدر الدين تحققا لمبدأ الوحدة في الاسلام . وبذلك يتحقق الانسجام والالتحام ، بل الوحدة بين جميع مصادر الالزام الخلقي . وبذلك ايضا يصبح التخلق بالاخلاق الفاضلة هو ضرب من التدين وتصبح الفضائل الخلقية هي فضائل دينية ، وتصبح القوانين والقواعد او المثل العليا الخلقية هي قوانين وقواعد ومثل عليا دينية ، ويصبح الضمير الخلقي والوازع الخلقي هو نفس الضمير الديني ، وتصبح الغاية من الاخلاق هي الغاية من الدين أو على الاقل احدى غاياته البارزة .

وفي ارجاع جميع مصادر الالزام الخلقي الى مصدر الدين ، يضفي على هذا الالزام المزيد من الاحترام والتقدير ويجعل الناس اكثر تقبلا واستجابة له . وليس في هذا الارجاع اي تحكم او تسلط او منافاة لتطور الحياة وتجدد ضرورات الناس ، لانه من أبرز مبادىء الدين احترام حرية الانسان وارادته وعقله ، ومراعاة مصالح الفرد والجماعة ، واليسر والتوسط في كل شيء ، ومبدأ التطور المستمر في الحياة .

5 ـ الحكم الخلقي وانواعه ومقاييسه والمسؤولية الخلقية وشروطها ، والجزاء الخلقي في الاسلام :

بقي علينا بعد تلك اللمحة البسيطة التي قدمناها عن كل من مفهوم علم الاخلاق ، ومفهوم الضمير الخلقي ، ومفهوم الالزام الخلقي ومصادره ، ان نأتي بلمحة مماثلة عن بعض العناصر الاخرى للفلسفة الخلقية التي نرى ضرورة القاء بعض الضوء عليها ولو بصورة موجزة مجملة . هذه العناصر او النقاط تشمل الحكم الخلقي وموضوعه أو

الامر الذي يتعلق به ومقاييسه ، والمسؤولية الخلقية وشروطها . والجزاء الخلقي ومصدره وأنواعه .

ـ الحكم الخلقي ومقاييسه :

(أ) **مفهوم الحكم الخلقي** : فبالنسبة للنقطة الاولى فان أول ما يجب ان نبدأ به في مناقشتها هو تحديد مفهوم الحكم الخلقي لانه من تحديد هذا المفهوم نستطيع ان ننتقل بسهولة الى الحديث عن العناصر الفرعية الاخرى في هذه النقطة .

ولعل ابسط تعريف يمكن ان نذكره للحكم الخلقي هو أنه عبارة عن « تقدير العمل الخلقي تبعا لخيريته وشريته على أساس ما الفته ضمائرنا الدينية والخلقية من مبادىء الدين والاخلاق وقواعدهما العامة » .

وبالنظرة الفاحصة في هذا التعريف يتبين لنا أن الحكم الخلقي يتضمن نوعا من التقدير والتقويم والنقد للفعل أو العمل الانساني وان مناط الحكم الخلقي أساسا هو العمل الخلقي ، وأن القيمة الحقيقية للعمل الانساني تقدر على اساس ما يحمل من مقومات الخير أو الشر لا على أساس تمشيه أو عدم تمشيه مع الواقع . وان الاطار الذي نصدر في ظله احكامنا الخلقية أو الاساس الذي نقيم عليه احكامنا الخلقية هو تلك المبادىء والقواعد او القوانين والمثل العليا الدينية والخلقية التي الفتها وآمنت بها ضمائرنا الدينية والخلقية ، وذلك اعتمادا الى ما ذهبنا اليه في الفقرة السابقة من ضرورة ربط الاخلاق بالدين وربط الضمير الخلقي بالضمير الديني .

وكل هذه الامور التي استخلصناها من التعريف السابق يمكن ان تكون مثار نقاش طويل لا يتسع المقام له في هذه الفقرة من هذا الفصل . وسنحاول في السطور التالية القاء الضوء على بعض هذه الامور بايجاز بالغ .

(ب) **موضوع الحكم الخلقي** : فالموضوع الذي يتجه اليه الحكم الخلقي هو أعمال الانسان وافعاله الخلقية ، وهي الاعمال التي تتوفر فيها شروط المسؤولية الخلقية التي سنتحدث عنها في

نقطة لاحقة من هذه الفقرة . وسيأتي لنا أن من بين هذه الشروط ان يكون العمل صادرا عن ارادة حرة وقصد واختيار . وقد اختلف علماء الاخلاق من المسلمين وغيرهم ازاء موضوع الحكم الخلقي ، او بعبارة اخرى اختلفوا فيما بينهم حول الاجابة عن السؤال الآتي : « ايصدر الحكم الخلقي على اعمال الناس تبعا لمقاصدهم ونياتهم أم تبعا لنتائج أعمالهم ؟ » .

فذهب جمهور الاخلاقيين المسلمين الى ما قرره التعريف السابق من أن النية أو القصد هو الاساس الاول للحكم بخيرية العمل أو شريته وليست النتائج المترتبة على العمل . فمتى حسنت النية وكان القصد خيرا كان العمل خيرا مهما كانت نتيجته . فلو انك جريت بكل قوتك لتنقذ شخصا من خطر آت اليه ، فدفعته الى ذلك الخطر فاصيب منه لن يعتبر عملك هذا شرا ، ولو انك ضربت رجلا على راسه قاصدا ايذاءه او قتله فشفي من مرض براسه بسبب تلك الضربة عد عملك شرا وان كانت نتيجته قد جاءت خيرا .

والنية المعتبرة هي القصد المصمم ، أما مجرد الخاطر او الهاجس النفسي الذي لا يستطيع ان يتحكم فيه الانسان وليس من اختياره فانه لا يعتد به ولا يؤاخذ به لقوله صلى الله عليه وسلم : « عفي عن امتي ما حدثت به نفوسها ما لم تتكلم به أو تعمل » . ومن الادلة التي يعتمد عليها القائلون بهذا الموقف في تأييد موقفهم :قوله تعالى : « ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبهم ، وقوله صلى الله عليه وسلم : « انما الاعمال بالنيات وانما لكل امريء ما نوى » .

ويذهب فريق آخر من علماء الاخلاق الى القول بأن نتيجة العمل هي التي ينبغي ان يكون لها الاعتبار الاول في الحكم على العمل بالخيرية او الشرية . فان كانت النتيجة المترتبة عليه خيرا حكم عليه وعلى صاحبه بالخيرية وان كانت شرا حكم عليه وعلى صاحبه بالشرية . وفي نظر هذا الفريق أن النية وحدها لا تكفي وان الفضيلة سلوك وفعل قبل ان تكون « نية » ،

وان العزيمة اذا صحت نراها وقد استحالت من تلقاء نفسها الى التحقق في فعل ، وأن الفصل بين « النية » « والفعل » في الاخلاق فصل مصطنع .

ولكن مهما كانت حجج القائلين بالموقف الاخير فان الجفاف والتشدد واضحان فيه . اذ معناه ان الطبيب اذا اجتهد في علاج مريضه جهد طاقته ثم كانت النتيجة موت المريض كان عمل الطبيب شرا . وفي هذا منافاة للقاعدة القائلة : ان المجتهد المخطىء له أجر والمجتهد المصيب له أجران . وبذلك فان أقل عيوب هذا المذهب ان تطبيقه يجعل المجتهد يتردد الف مرة قبل أن يقدم على أي عمل (29) .

(ج) — مدى اصالة الخير أو الشر في العمل الانساني : لعله واضح من التعريف السابق للحكم الخلقي ان العمل أو الفعل الانساني انما يحكم عليه ويقوم على قدر ما يحمله في طياته من خير او شر أو ما يتضمنه من حسن أو قبح .

ولما كان التعريف السابق لايجازه ، بحكم طبيعته كتعريف . لم يحدد ما اذا كان الاصل في الفعل الانساني الخير او الشر ، فمن حقنا أن نتساءل : هل الاصل في الفعل الانساني الخير او الشر ؟ وللاجابة على هذا السؤال نستطيع القول بأن القول المعتبر في الموضوع هو أن الاصل في الفعل هو الحيدة التي تجعله غير متسم بالخير أو الشر بحكم أصله وذاته ، وانما الخيرية أو الشرية هي صفة او حكم طاريء على الفعل باعتبار الباعث عليه والمقصود منه أو باعتبار النتائج المترتبة عليه ، أو بعبارة أسلم ان خيرية الفعل أو شريته حكم طاريء على الفعل بقدر ما يتوفر فيه من مقومات الخير او الشر في ضوء ما ترسمه تعاليم الدين الاسلامي الحنيف ويوجه اليه العقل السليم وتتقبله الفطرة السليمة ويستريح له الضمير الديني والخلقي المستنير ، وبقدر ما يتوفر في فاعله من نية مصممة

(29) ينظر : ابو بكر محمد ذكرى . تيسير فلسفة الاخلاق . القاهرة : مطبعة دار التاليف ، 1968 ؛ ص 72 — 76 .

وشروط للمسؤولية الخلقية التي سنتحدث عنها فيما بعد والتي تشمل العقل والتمييز وحرية الاختيار والارادة . فالافعال التي لا يتوفر في صاحبها شروط المسؤولية الخلقية والشرعية لا يتوجه اليها الحكم الخلقي ولا الحكم الشرعي .

وعلماء اهل السنة القائلون بأن الشرع هو مصدر التحسين والتقبيح والمنكرون للتحسين والتقبيح العقليين ، لا يثبتون في الافعال احكاما قبل نزول الشرع ، وعندهم انه اذا لم يرد من الشارع نص على حكم أي فعل ، ولم يقم دليل شرعي آخر على حكمه ، كان الفعل مباحا بالبراءة الاصلية (30) .

(د) – **مقاييس الحكم الخلقي** : واذا كان الحكم الخلقي في أبسط معانيه هو تقدير العمل الانساني على اساس ما فيه من مقومات وعناصر الخير أو الشر فانه من حقنا ان نتساءل : الى اي حد يمكن التعرف على هذه المقومات ؟ وهل هذه المقومات موضوعية توجد في العمل المحكوم عليه نفسه أو هي ذاتية تعبر عن مشاعر ذاتية وانفعالات شخصية للشخص الصادر منه الحكم أو هي مستمدة من مصدر قدسي هو مصدر الدين ؟ والى أي حد يمكن قلب تلك المقومات الى مقاييس أو معايير أو قواعد لتقويم الاعمال الانسانية والحكم عليها خلقيا ؟ وما هي المقاييس الممكنة والتي يرضى عنها الاسلام للحكم الخلقي ؟ هذه الاسئلة كلها يمكن ان ترد على ذهن من يريد مناقشة موضوع « المقاييس الخلقية » أو « مقاييس الحكم الخلقي » من جميع وجوهه . ونحن بالرغم من انه لا يهمنا في هذه الفقرة الا ذكر بعض مقاييس الحكم الخلقي فاننا سنجيب اجابة خاطفة على تلك الاسئلة قبل ذكر هذه المقاييس .

ففي نظرنا انه ليس هناك ما يمنع الانسان الذي منحه الله فطرة سليمة وعقلا راجحا وبصيرة نافذة وطبعا مستقيما وقلبا

---

(30) فتحي عثمان ، الفكر القانوني الاسلامي : بين أصول الشريعة وتراث الفقه . القاهرة : مكتبة وهبة ، ص 79 .

واعيا وضميرا حيا ووعيا بقواعد الشريعة الاسلامية ومبادئها العامة وغاياتها ومقاصدها وامهات الفضائل والمثل العليا التي دعت اليها ووعيا بعادات وأعراف وتقاليد مجتمعه ـ من أن يدرك ما في أفعال الناس من عناصر او مقومات الخير أو الشر وأن يحكم عليها تبعا لذلك . فمعظم مقومات الخير ومقومات الشر واضحة لكل ذي عقل سليم وضمير نقي . واذا كانت بينهما متشابهات في بعض الاحيان مما يجعلهما يختلطان على عقل الانسان فان الشرع يأتي في هذه الحالة لازالة الغموض وتوجيه الانسان الى الطريق القويم .

وقد اختلفت المذاهب الخلقية في مصدر المقاييس والاحكام الخلقية وفي تحديد صفتها من حيث الموضوعية والذاتية فقال بعضها انها مبادىء عامة ثابتة تتخطى حدود الزمان والمكان ولا تتغير بتغيرهما ولا تتوقف على الاماني والمنافع الفردية وان الافعال الخيرة والافعال الشريرة تحمل في طياتها مقومات الخير او الشر وقال بعضها ان صفة الخيرية او الشرية هي من الامور النسبية التي تتأثر بعوامل الزمان والمكان وتتغير تبعا لتغير ذلك وان الاحكام الخلقية لا تعدو أن تكون تعبيرات عن مشاعر ذاتية وانفعالات شخصية : وقال بعضها ، وهو المذهب المتأثر بوجهة نظر فلاسفة وعلماء المسلمين من اهل السنة : ان الخيرية والشرية صفتان طارئتان على الفعل ، وان المحدد لهما هو الشرع لانه الذي يحدد الحسن والقبيح ، وان الاحكام الخلقية مستمدة من حكم الشرع ، وان المقاييس الخلقية يجب أن تكون عامة ثابتة لا تتغير . ولكن بالرغم من هذا الاختلاف الظاهر بين المذاهب الخلقية فانه ليس هناك ما يمنع من امكانية التوفيق بينها وصرف أوجه الخلاف بينها على محامل معينة .

وايا كانت المصادر التي يمكن أن نستقي منها خيرية الفعل وشريته فانه من واجبنا أن نحول ما توصلنا اليه من مقومات للخير والشر الى قواعد ومعايير أو مقاييس خلقية نقيم عليها احكامنا الخلقية .

ومن المقاييس الممكنة للحكم الخلقي والتي يقبلها الاسلام هي المقاييس الآتية :

1 ـ مقياس النية الحسنة : فالعمل يكون خيرا اذا كان الباعث عليه والدافع له والقصد منه خيرا ، ويكون شرا اذا كان الباعث عليه والقصد منه شرا .

2) ـ مقياس الواجبية او الواجب لذاته : فالعمل يكون خيرا ويحكم عليه بالخير اذا كان الباعث عليه هو الرغبة في اداء الواجب لذاته ، ويكون شرا اذا كان الباعث عليه هو الرغبة في تحقيق مطامع ورغبات مادية مبعثها الانانية الشخصية والمصالح الفردية . فهذا المقياس الذي قال به الرواقيون في القرن الثالث قبل الميلاد وقال به الفيلسوف الالماني « كانط » في القرن الثامن عشر الميلادي لا يتعارض مع الاسلام اذا ما اخذ بالشكل المعتدل . « ان تعاليم الاسلام تدعو الى عمل الواجب لانه الواجب ، لكنها لا تبالغ في التجرد الى حد الزهد في ثواب الله وفي كل ما عنده . المهم الا يجعل الثواب شرطا للعمل . اما الرجاء في كرم الله على ما يشاء وعلى ان يكون الثواب بمحض فضله أو العقاب بمحض عدله فأمر يزيد العمل حسنا وبهاء ونورا ... ان واجبية الاسلام ادق الواجبات ، ومع ذلك فهي معتدلة لا يأتيها الغلو من اية ناحية ... (كذلك) الاسلام لا يحرم على أحد طلب المنافع بشرط أن تكون في دائرة الواجب وفي حدود ما أحل الله . أما أن يطلبها المرء حسب رأيه وجريا وراء انانيته فضلال مبين ... (31) .

3 ـ مقياس اطمئنان النفس : فالفعل يكون خيرا ويحكم عليه بالخيرية اذا اطمأنت اليه نفسك ووجدت في نفسك نحوه راحة وميلا ويكون شرا اذا وجدت في نفسك نحو انقباضا وكراهية وترددا في فعله . وذلك على اساس ان الانسان مفطور اساسا على الميل الى الخيز وعلى كراهية الشر . يقول النبي

---

(31) ابو بكر محمد ذكرى ، تيسير فلسفة الاخلاق . ص . 70 — 72 .

صلى الله عليه وسلم : « دع ما يريبك الى مالا يريبك ، فان الصدق طمأنينة والكذب ريبة » . ولما سئل الرسول الكريم عن تعريف الخير والشر أجاب : — كما قدمنا في حديث وابصة — « البر ما اطمأنت اليه النفس واطمأن اليه القلب ، والاثم ما حاك في النفس وتردد في الصدر ، وان افتاك الناس وافتوك » .

4— مقياس النفع العام : يكون الفعل خيرا اذا جر منفعة الى اكبر قدر من الناس وخدم المصلحة العامة ، ويكون شرا اذا جلب ضررا او تنافى مع المصلحة العامة للمجتمع .

5 — مقياس التمشي مع روح الدين : فالفعل يكون خيرا ويحكم عليه بالخيرية اذا جاء منسجما مع تعاليم الدين الاسلامي ومثله العليا في الاخلاق ، ويكون شرا اذا جاء مخالفا لاوامر الدين ونواهيه ومعارضا لتعاليمه ومبادئه .

بالاضافة الى هذه المقاييس هناك مقاييس أخرى للحكم الخلقي في المذاهب الخلقية الوضعية القديمة والحديثة مثل مقياس اللذة والالم ، ومقياس المنفعة الشخصية ، ومقياس الكمال او التوافق مع البيئة ، ومقياس الزهد والتنسك ، وما الى ذلك . ولكن هذه المقاييس الاخيرة لا تتفق في مجموعها مع روح الاسلام ولا مع فلسفته الخلقية .

(هـ) — **المسؤولية الخلقية وشروطها** : وليكون الانسان مسؤولا عن افعاله خلقيا لا بد ان تتوفر له ثلاثة شروط رئيسية هي كما يلي :
1 — العقل او القدرة على الادراك والتمييز : فلا بد لاية مسؤولية سواء اكانت خلقية ام دينية ام قانونية من توفر العقل والقدرة على التمييز ، بحيث لو فقد الانسان عقله او قدرته على الادراك والتمييز انتفت عنه المسؤولية الخلقية والشرعية . وهذا يعني انه لا مسؤولية ولا تكليف على المجنون ولا على المعتوه الذي لا يميز ولا على النائم والساهي . ويلحق بهم الصبي الذي لم يبلغ ولو كان مميزا لانعدام البلوغ الذي هو شرط من شروط التكليف . ومما يدل على هذا الشرط قوله صلى الله عليه وسلم :

« رفع القم عن ثلاث : النائم حتى يستيقظ ، والصبي حتى يبلغ ، والمجنون حتى يفيق » .

ولعله من البديهي ان عقل الفرد اذا كان يرجع اليه أحيانا فان التكليف والمسؤولية يعودان اليه طالما كان عاقلا عارفا بالحقائق وعواقب الامور .

2 ـ بلوغ الدعوة إلى الفرد لتعرفه بقوانين الاخلاق ومعاني الخير والشر ، فان لم تبلغه الدعوة أو عاش منعزلا عن الجماعة فقد المسؤولية الاخلاقية ، وذلك على أساس أنه لا تكليف قبل ورود الشرع وأن الشرع هو مصدر التحسين والتقبيح للافعال ، فالحسن ما حسنه الشرع والقبيح ما قبحه الشرع .

3 ـ حرية الارادة والاختيار : فالارادة تشبه الى حد كبير في مجال الاخلاق السببية في مجال العلوم الطبيعية . « فكما ان السبب يغير من سير الظواهر ويحولها الى ناحية أخرى غير تلك التي تتجه اليها من تلقاء نفسها ، في حالة عدم تدخل السبب ، فكذلك الارادة اذا تدخلت في عالم النشاط الانساني وجهته وجهة لا يتجه اليها في حالة عدم تدخل الارادة » (32) . فالارادة هي مصدر الفعل الاخلاقي وهي الموجهة له والواقية له من الانحراف والانزلاق ، وبقدر ما يتوفر للفرد من حرية الارادة والاختيار تكون مسؤوليته وتبعيته الاخلاقية . وتنتفي مسؤولية الفرد الخلقية في حالة فقدانه لحرية ارادته وشعوره بأنه فاقد لاختياره ، ومسوق الى أفعاله جبرا وقسرا من قبل سلطة خارجية .

ونحن عندما نشترط حرية الارادة والاختيار في المسؤولية الخلقية ندرك ان هذه الحرية نسبية وجزئية الى حد كبير ، لان هناك كثيرا من العوامل والقيود التي تؤثر وتتحكم في ارادة الانسان وحريته . من هذه العوامل والقيود : حكم الوسط الزماني والمكاني ، وحكم الوراثة ، وحكم المادة ، وحكم المصادفة .

---

(32) السيد محمد بدوي ، الاخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع . ص 131 .

فالفرد عندما يريد أن يزاول ارادته واختياره في افعاله وتصرفاته يجد نفسه محكوما ومقيدا الى حد كبير بالعرف والذوق السائدين في عصره ومجتمعه ، وبمبلغ ما يتمتع به من امكانيات بدنية وعقلية ومزاجية وانفعالية وبما تكون لديه من عادات فردية راسخة أصبحت عنده بمثابة الطبيعة الثانية ، وبمصادفة الحياة غير المنظورة التي قد تضع الانسان في مركز خاص يجعله ينظم حياته على شكل دون آخر من غير أن يكون له دخل في ضلك المصادفات مطلقا (33) .

ولكن بالرغم من هذه القيود المحددة لارادة واختيار الانسان فانه لا يزال هناك فرصة أمام الانسان للتمتع بجزء من حرية ارادته واختياره يكفي لترتيب المسؤولية والجزاء على افعاله . فالمذاهب الاسلامية المعتدلة التي تعتبر حرية الارادة والاختيار شرطا اساسيا من شروط المسؤولية الخلقية تفترض امكانية تمتع الفرد بحرية ارادته واختياره . والنصوص الدينية التي تؤكد مبدأ حرية الفرد ومسؤوليته عن أفعاله أكثر من أن يتسع لذكرها مثل هذه الفقرة الموجزة . من هذه النصوص :

قوله تعالى « : ولا تكسب كل نفس الا عليها ، ولا تزر وزر اخرى ثم الى ربكم مرجعكم فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون » (الانعام : 164) .

وقوله تعالى : « وكل انسان الزمناه طائره في عنقه ونخرج له يوم القيامة كتابا يلقاه منشورا . اقرا كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا » . (الاسراء : 13 ــ 14)

وقوله تعالى : « كل نفس بما كسبت رهينة » (المدثر : 38).

وقوله تعالى : « ومن يكسب اثما فانما يكسبه على نفسه » (النساء : 111) .

وقوله تعالى : « ونفس وما سواها فالهمها فجورها وتقواها ، قد افلح من زكاها وقد خاب من دساها » (الشمس : 7 ــ 10) .

وقوله تعالى : « وهديناه النجدين » . (البلد : 10)

---

(33) محمد حسين هيكل ، الايمان والمعرفة الانسانية القاهرة : مكتبة النهضة المصرية ، 1964 ، ص 115 ــ 116 .

وقوله تعالى : « انا هديناه السبيل اما شاكرا واما كفورا » (الانسان : 3) .

وفي الوقت الذي يقرر فيه الاسلام مسؤولية الفرد عن افعاله الارادية المختارة فانه لا يعفي الفرد من مسؤولية أيضا بالنسبة لغيره . ومن الادلة المؤكدة لهذه المسؤولية الاجتماعية :
قوله تعالى : « واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة »
وقوله تعالى : « يا ايها الذين آمنوا قوا أنفسكم واهليكم نارا وقودها الناس والحجارة ... »

« روى ان عمر رضي الله عنه قال حين نزلت هذه الآية : « يا رسول الله نقى أنفسنا فكيف لنا بأهلينا ؟ » فقال عليه الصلاة والسلام : « « تنهونهم عما نهاكم الله عنه وتأمرونهم بما أمركم الله ، فيكون ذلك وقاية بينهن وبين النار » . على أن الرسول ، صلى الله عليه وسلم : يصور هذا النوع من المسؤولية تصويرا جميلا في غير ما حديث : انه يصور الامة في توادها ، وتراحمها بجسم : اذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الاعضاء بالسهر والحمى .

وهو يقول في روعة أخاذة : « كلكم راع ، وكلكم مسؤول عن رعيته » ، ثم يفصل هذا الاجمال ، ويضرب بعض الامثلة : « فالامام راع ومسؤول عن رعيته ، والرجل في بيته راع ومسؤول عن رعيته ، والزوجة راعية في بيت زوجها ومسؤولة عن رعيتها ، والخادم راع في مال سيده ومسؤول عن رعيته ، فكلكم راع ومسؤول عن رعيته » (34) .

(و) ــ **الجزاء الخلقي وأنواعه** : والعمل الانساني المستوفي لشروط المسؤولية الخلقية ، كما تترتب عليه المسؤولية الخلقية على النحو الذي ذكرنا فانه يترتب عليه ايضا الجزاء الخلقي .

---

(34) عبد الحليم محمود ، التفكير الفلسفي في الاسلام . القاهرة : مكتبة الانجلو المصرية ، 1974 ، ص 46 ــ 48 .

فالمسؤولية والجزاء مرتبطان تمام الارتباط ، بحيث اذا وجد احدهما وجد الآخر .

والجزاء في اللغة هو المكافأة على العمل . وفي اصطلاح الاخلاق هو ما يترتب على عمل الانسان المسؤول من مثوبة في الخير وعقوبة في الشر . ويمكن تقسيم الجزاء الخلقي عدة تقسيمات ، قد يكون من بينها تقسيمه الى جزاء دنيوي يناله الانسان في هذه الدنيا لقاء ما قدم من أعمال اخلاقية وجزاء أخروي يلقاه امامه يوم القيامة على ما قدم من خير او شر في هذه الدار الدنيا ، وتقسيمه الى جزاء عاجل يناله صاحب الفعل بمجرد الانتهاء منه او بعد الانتهاء منه بقليل في شكل سجن او جلد او أي نوع من انواع العقاب او التعزير او في شكل تقريع او انذار أو تأنيب ضمير أو غير ذلك ، وجزاء آجل تظهر آثاره بعد زمن الفعل بوقت سواء في هذه الدنيا نفسها أو في الآخرة ، ومن الاجزية الآجلة في هذه الدنيا تلك الاضرار الوخيمة التي تنتج بالتدريج عن بعض الافعال الشريرة كشرب الخمر والزنا والحسد وما الى ذلك . كما يمكن تقسيمه ايضا الى جزاء مادي وجزاء أدبي ونفسي وجزاء جامع لكليهما . ومن الاجزية المادية الحبس والجلد للاشرار ، والمكافآت المالية والترقيات للعاملين المخلصين . ومن الاجزية الادبية ما يشعر به الفرد عند فعل الخير من رضا واطمئنان نفسي وسعادة داخلية ، وما يشعر به عند فعل الشر من شعور بالقلق والاضطراب النفسي والندم وتأنيب الضمير . ويدخل تحت الجزء الادبي أيضا الجزاء الاجتماعي الذي يكون في شكل نجاح للمرء في مجتمعه وظفره برضاه وتقديره واحترامه . أما الجزاء الذي تجتمع فيه الناحيتان الادبية والمادية فهو الجزاء الاخروي وما يتضمنه من رضاء الله سبحانه ونعيم جنته بالنسبة للاخيار ، ومن خزي الله وغضبه ونقمته وعذاب ناره بالنسبة للاشرار .

ولعل امكانية التداخل بين هذه التقسيمات واضحة لا تحتاج منا الى شرح او توضيح .

وعلينا ان ندرك ونحن نناقش هذا الموضوع أن « فكرة الجزاءات لا تنتج من تحليل الفعل الذي ترتبط به ، فليس الفعل في ذاته أو بحسب طبيعته هو الذي يستدعي الجزاء ، ولكن الجزاء يأتي من أن الفعل الذي أقوم به لا يخضع للقاعدة التي يفرضها المجتمع . وللتدليل على ذلك نجد ان نفس الفعل الذي يتكون من نفس الحركات وتنجم عنه نفس النتائج ، يستوجب التأنيب او العقاب احيانا ، واحيانا اخرى لا يستدعي أي نوع من انواع الجزاء . فقتل الانسان للانسان يثير الرأي العام في الاوقات العادية ، ولكنه لا يثير أي موجة من الامتعاض في حالة الحرب ، وما ذلك الا لعدم وجود مبدأ يحرمه حينذاك ...

نصل من ذلك الى فكرة اعمق عن حقيقة الجزاء : فالجزاء نتيجة لفعل ما ، ولكنه لا ينتج عن طبيعة الفعل ذاته بل عن عدم موافقة الفعل لقاعدة يقررها المجتمع (أو الدين) . فالاصل أن تكون هناك قاعدة يقرها ويقبلها الرأي العام (والدين) ، ثم يأتي الفعل فيكون خروجا أو خرقا لهذه القاعدة ، وحينئذ تنشأ فكرة الجزاء » .

الفصل السادس

نظرة الإسلام إلى الحرية

من القيم أو المبادىء الانسانية الهامة التي ظل النـاس عـامة والمفكرون خاصة يحاورون فيها منذ القدم ، هي مبدأ أو قيمة الحرية ، وكان الحوار حول هذه القيمة يتناول العديد من جوانبها ويثير الكثير من الأسئلة أو التساؤلات المتعلقة بها ، والتي تشمـل فيما تشمل التساؤل عن مفهومها ، وعن مدى الحاجة اليها ، وعن أهميتها وعـن شروطها والمبادىء التي تقوم عليها .

ومن بين الأسئلة الكبرى التي طرحها هذا التسـاؤل بخصوص الحرية ، هي الأسئلة الآتيـة :

* ماذا يقصد بالحرية ؟ وما هي الحدود الممكنة للحرية الانسانية ؟
* ما مدى الحاجة الى هذه الحرية بالنسبة للفرد والمجتمع على السـواء ؟

والى أي حد يختلف الناس في درجة احساسهم بهذه الحاجة ؟

* ما مدى أهمية هذه الحرية للفرد والمجتمع ؟ وما هي مظاهر هذه الأهمية ؟ أو ما هي الفوائد التي يجنيها كل من الفرد والمجتمع من وراء تمتعه بحريته الصحيحـة ؟
* ما هي الشروط التي ينبغي أن تتوفر للحريـة لتكون مقبولة ؟

وما هي المبادىء التي ينبغي أن ترتكز عليهـا ؟

فهذه الأسئلة وكثير غيرها قد ترد على ذهن الانسان وهو يفكر في مبدأ أو موضوع الحرية . وبالنسبة للمسلم بالذات فانه على الدوام يتساءل عن موقف الاسلام من الحرية ، وعن المفهوم الذي يقبلـه

الاسلام للحرية ، وعن جوانب الحرية المسموح بها في الاسلام ، وعن الاطار الخلقي الذي رسمه الاسلام للحرية ، وعن المبادىء التي أقام الاسلام عليها الحرية والشروط التي اشترطها للتمتع السليم بها .

وسنحاول في هذا الفصل أن نلقي بعض الضوء على موقف الدين الاسلامي من بعض هذه التساؤلات في حدود فهمنا للاسلام ولروح قيمه ومبادئه وتعاليمه السامية ولروح تشريعاته وأقوال وممارسات السلف الصالح من علمائه وأتباعه ، وفي حدود ما تسمح به مدارك القارىء العام الذي نتوجه اليه في المقام الأول بهذا الفصل .

والنقاط الرئيسية التي سنتناولها في هذا الفصل بالشرح والمناقشة ، في الاطار الاسلامي الذي ذكرناه هي النقاط الأربع التاليـة :

1 ـ مفهوم الحرية في الاسلام .

2 ـ مدى حاجة الانسان الى الحرية .

3 ـ اهمية الحرية للانسان .

4 ـ المبادىء التي تقوم عليها نظرة الاسلام الى الحرية .

وسنحرص في نقاشنا لهذه النقاط أن يكون تركيزنا على المبادىء والمفاهيم العامة المتعلقة بها ، بدلا من الدخول في شرح التفصيلات والتطبيقات العملية للحرية في المجتمع الاسلامي ، وبذلك يصدق على فصلنا هذا انه بيان لفلسفة الحرية في الاسلام أو لنظرة الاسلام الى الحرية .

1 ـ مفهوم الحرية في الاسلام :

فاذا ما اخذنا النقطة الأولى ، وهي المتعلقة بمفهوم الحرية ، فاننا نستطيع القول بان الحرية في مفهومها العام تعني « الانعتاق

والانطلاق من جميع القيود المادية والمعنوية غير المشروعة التي قد تفرض على الانسان بغير وجه حق في حياته العامة والتي تحول بينه وبين التمتع بحقوقه الطبيعية : المدنية والدينية والفكرية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية » . كما تعني أيضا : « أن يكون الانسان مختارا في قوله وفعله لا يعترضه مانع ظالم » . وهي تعني أيضا في مفهومها العام « أن يتحرر الانسان من قيود الرق والعبودية والاضطهاد والجهل والفقر والمرض والظلم والاستبداد ، وأن تخلو حياته من منغصات الخوف والرعب والحسد والحقد والدس والوشاية وغير ذلك من معوقات الحياة » .

ويقابل الحرية بهذا المفهوم العام الرق والعبودية ، والحجر المدني والسياسي ، والاكراه أو الاضطهاد الديني ، والارهاب الفكري والكبت العلمي ، والاستبداد السياسي ، والظلم الاجتماعي والاقتصادي .

وبجانب تلك التعريفات العامة الشاملة ، هناك تعريفات كثيرة اخرى للحرية اقل عموما وشمولا من التعريفات السابقة ، يمكن أن يتوصل الى بنائها الباحث أو يجدها في كتابات المفكرين السياسيين والاجتماعيين . فمن هذه التعريفات تعريف الحرية بأنها : « القدرة على عمل كل ما لا يضر بالغير » .

ونحن اذا ما وقفنا قليلا عند التعريفات السابقة التي أوردناها للحرية فانه يمكننا ان نستخلص منها ما يلي :

(أ) أن الحرية تعني الانطلاق من القيود المادية والمعنوية . غير أن هذا الانطلاق مهما كان مداه سيكون أمرا نسبيا ، لأن الانسان محكوم على الدوام بحدود الزمان والمكان اللذين يعيش فيهما ، ولأنه بحكم بشريته محدود في طاقته البدنية والعقلية وفي امكاناته البدنية والعقلية ، ذلك الأمر الذي لا يسمح له بالحرية المطلقة .

(ب) ان الحرية جزء لا يتجزأ من الحقوق الطبيعية التي يجب أن يتمتع بها الانسان ليحقق تكمال انسانيته وكرامته وسعادته ورفاهيته ، وهي الحقوق التي تستمد وجودها من القانون الطبيعي الذي يتمشى مع العقل والمنطق ومع ما نادت به الأديان السماوية . والحق الطبيعي هو حق لكل انسان في كل زمان ومكان لمجرد انه انسان . وهو يستمد سلطانه بالنسبة للمسلم من دينه الاسلامي الذي جاء مؤكدا ومدعما لجميع الحقوق الطبيعية للانسان ، ومن ضميره الديني والخلقي . ومن أبرز هذه الحقوق الطبيعية الحق في الحياة ، والحق في الحرية ، والحق في الملكية ، والحق في الأمن ، والحق في المساواة والعدل ، وما الى ذلك .

(جـ) انالحرية لتتحقق للانسان ، لا بد ان يتحرر هذا الانسان من شتى المعوقات المادية والمعنوية الظالمة التي من شأنها أن تمس من كرامته وتعرقل نموه ، وتعوقه في تحقيق ذاته وفي انطلاق فكره ووجدانه وارادته ، وتقلل من فاعليته وانتاجه . ومن هذه المعوقات الجوع والفقر والجهل والمرض والظلم والاضطهاد والاستبداد وما الى ذلك .

(د) ان الحرية التي يجب ان يتمتع بها الانسان ليست حرية مطلقة من كل قيد ، بحيث يستطيع أن يفعل ما يريد في الوقت والمكان اللذين يريد ، لأنه لا يمكن أن تتحقق مثل هذه الحرية المطلقة بدون الاضرار بحريات الآخرين وبمصالح المجتمع . فالحرية اذا خلت من كل قيد تصبح خطرا يهدد المجتمع بأسره وتؤدي الى الفوضى وانتهاك حقوق الآخرين وحرياتهم . ومن القيود التي لا غنى عنها للحرية قيد المسؤولية ، وعدم الاضرار بحريات الآخرين ، والتمشي مع قيم المجتمع ونظمه وقوانينه العادلة ومع العقل والمنطق .

(هـ) أن الحرية كقيمة من القيم الانسانية الأساسية أو كحق من الحقوق الانسانية الطبيعية الأساسية ، واسعة المفهوم متعددة الجوانب ، تشمل العديد من الفروع والأقسام والأبعاد ، وهذه الأبعاد أو الأقسام هي ما تسمى بالحريات العامة التي من أبرزها الحرية المدنية ، والحرية الشخصية ، والحرية الدينية ، وحرية التملك ، والحرية السياسية ، والحرية الفكرية والعلمية ، وحرية التعبير . ولكل حرية من هذه الحريات مفهومها الخاص بها ومبادؤها وشروطها .

(و) أن هذه الحريات العامة مترابطة متداخلة فيما بينها ، يكمل بعضها البعض الآخر ، ومن ثم فانه لا يمكن فصل بعضها عن بعض الا بقصد الدراسة والبحث . وهذا الترابط الذي يلحظه الباحث بين الحريات العامة أو الأشكال المختلفة للحرية يمكن أن يلحظه أيضا بين حرية الفرد وحرية المجتمع ، حيث انه لا يمكن لفرد أن يحقق حريته الا في مجتمع حر طليق بريء من الظلم والعسف والطغيان والاستبداد . وكذلك الأمر بالعكس .

ذلك هو مفهومنا للحرية بمعناها العام ، وهذه هي أهم ملاحظاتنا العامة على ذلك المفهوم . وفي اعتقادنا أن هذا المفهوم ، وان لم تتضمن النصوص الدينية نفس التعبيرات السابقة التي عبرنا بها عنه ، فانها تضمنت بكل تأكيد ما يدعمه ويؤكده جملة وتفصيلا من حيث المعنى.فالآيات القرآنية الكريمة والأحاديث النبوية الشريفة والأقوال والممارسات المأثورة عن السلف الصالح مليئة بما يؤكد حرص الاسلام على ارساء دعائم الحرية في مجتمعه ، لأنه بدون هذه الحرية لا قيمة للحياة . وكانت أول خطوة للاسلام في اقامة صرح الحرية في المجتمع الاسلامي هي تخليص الانسان « من سيطرة الأوهام والخرافات والخضوع لما لا يملك نفعا ولا ضرا ، والتوسل بالوسائل

الزائفة لحماية نفسه ، واتخاذ الناس بعضهم بعضا أربابا من دون الله » .

يقول تعالى : « قل يا أهل الكتاب تعالوا الى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد الا الله ولا نشرك به شيئا ولا يتخذ بعضنا بعضا أربابا من دون الله ، فان تولوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون » (آل عمران : 64) .

ويقول جل شأنه : « أليس الله بكاف عبده ، ويخوفونك بالذين من دونه ، ومن يضلل الله فما له من هاد ، ومن يهد الله فما له من مضل . أليس الله بعزيز ذي انتقام . ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله . قل أفرأيتم ما تدعون من دون الله ان أرادني الله بضر هل هن كاشفات ضره أو أرادني برحمة هل هن ممسكات رحمته ، قل حسبي الله عليه يتوكل المتوكلون » . (الزمر : 36 ـ 38) .

« ويحرص الاسلام على هذا المعنى حرصا شديدا ، وذلك لما في عبادة غير الله والخضوع له والتوسل به من تعطيل لمواهب الانسان واذلال لنفسه اذلالا من شأنه أن يظل خائفا جزعا ، مما لا يبعث في الحقيقة والواقع على شيء من ذلك ، فضلا عما في ذلك من افساد للقوى البشرية والأخلاق الانسانية ، في حين أن التوحيد والايمان بالله واحد متصف بجميع صفات الكمال والحق والعدل والخير والقوة ، من شأنه أن يحرر تلك القوى ويفسح المجال لانطلاقها في آفاق أرحب دون أن تتقيد بغير قيود الحق والعدل والخير » .

ويقول تعالى في تأكيد هذه المعاني « أمن يجيب المضطر اذا دعاه ويكشف السوء ويجعلكم خلفاء الأرض آاله مع الله ، قليلا ما تذكرون أمن يهديكم في ظلمات البر والبحر ومن يرسل الرياح نشرا بين يدي رحمته ، آاله مع الله ، تعالى الله عما يشركون . امن يبدأ الخلق ثم

يعيده ، ومن يرزقكم من السماء والأرض ، آإله مع الله ، قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين » (النمل 62 ـ 64) (1) .

ويؤكد القرآن الكريم أن دين الله لا يسود الا في مجتمع حر لا يعرف الذلة والخنوع ، وذلك حين يقول :

« ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض ، ولكن الله ذو فضل على العالمين » (البقرة : 251) .

وقد أذن الاسلام للجماعة الاسلامية في القتال دفاعا عن حقها في الحرية وحقها في الحياة :

« أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا ، وان الله على نصرهم لقدير الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق إلا أن يقولوا ربنا الله ، ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيرا ، ولينصرن الله من ينصره ، ان الله لقوي عزيز » (الحج : 39) 40) .

والاسلام يفرض على المسلم الحرص على نيل حريته ، والسعي لفكاك نفسه من قيود الاستعباد والنجاة من قبضة الطغيان ، وأرض الله واسعة ، فلن يعدم الانسان أن يجد لنفسه أفقا حرا ينجيه من البأس ، ويقيه الفتنة والاضطهاد .

يقول تعالى : « إن الذين توفاهم الملائكة ظالمي أنفسهم قالوا فيم كنتم ، قالوا كنا مستضعفين في الأرض . قالوا ألم تكنْ أرض الله واسعة فتهاجروا فيها ؟ فأولئك مأواهم جهنم وساءت مصيرا الا المستضعفين منَ الرجال والنساء والولدان لا يستطيعون حيلة ولا يهتدون سبيلا ، فأولئك عسى الله أن يعفو عنهم ، وكان الله غفورا رحيما » (النساء : 97 ـ 98) .

---

(1) محمود الشرقاوي ، الفرد والمجتمع في الاسلام . القاهرة : مكتبة الانجلو المصرية ص : 11 ـ 22 .

ويقول جل شانه : « يا عبادي الذين آمنوا ان أرضي واسعة ، فاياي فاعبدون » (العنكبوت : 56) .

ومن أولى الحريات العامة التي حرص الاسلام على تأكيدها هي الحرية الدينية التي يحق للانسان بمقتضاها أن يختار عقيدته والدين الذي يرضاه لنفسه . وقد جاء كثير من آيات القرآن الكريم مؤكدا لهذا المبدإ ، فمن ذلك قوله تعالى :

« وقل الحق من ربكم ، فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر » (الكهف : 29) .

وقوله تعالى : .

« لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي » (البقرة : 256)

والمجتمع الاسلامي متسامح يتسع لمعايشة من يختارون دينا غير دينه الاسلامي ، وما دام الأمر لا كيد فيه ولا فتنة . فهو مجتمع لا يشعر أحد فيه ممن لا يدينون بالاسلام باضطهاد أو ذلة . ومن آيات القرآن الكريم المؤكدة لهذا المعنى .

قوله تعالى : « لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم ، أن تبروهم وتقسطوا اليهم إن الله يحب المقسطين » . (الممتحنة : 8) .

وقد أكد الاسلام حرية الفكر والرأي والتعبير بما لم يؤكده أي دين آخر ، فلم يفرض على العقول رأيا خاصا أو نظرية معينة ، بل على العكس من ذلك منح كل فرد الحق في ابداء رأيه عن أي طريق شاء ، وحتم على الانسان مناقشة كل رأي لا يفهمه عقله ، ولا يهضمه ضميره .

والقرآن الكريم مليء بالآيات الكريمة التي تنطق بالحث على التفكير الدائب ، وتفيض بالحض على البحث العلمي الحر ، للوصول الى الحقيقة ، فمن ذلك قوله تعالى :

« ان في ذلك لآيات لقوم يعقلون » . (الرعد : 4) .

« ان في ذلك لآيات لقوم يتفكرون » . (الرعد : 3) .

« ان في ذلك لعبرة لأولى الأبصار » . (آل عمران : 13) .

وقد سلح الاسلام كل فرد من افراد المجتمع الاسلامي بسلاح الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وحتم عليه محاربة الرذيلة اينما وجدت . يقول تعالـى :

« ولتكن منكم أمة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون » . (آل عمران : 104) .

وهكذا يمكن القول بالنسبة لبقية الحريات العامة فانها هي الاخرى قد أكد القرآن الكريم حرص الاسلام عليهـا .

وقد جـاءت السنة النبويـة المطهرة وآثـار السلف الصالح قولا وممارسة مدعمة للمفهوم الواسع للحرية وبمعناها العام الذي عبرت عنه التعريفات التي قدمناها في بداية حديثنا عن هذه الفقرة ، كما جاءت مؤكدة لحرص الاسلام على جميع الحريات العامـة .

ومن الأحاديث النبوية الشريفة التي ارست دعائـم الحريـة في المجتمع الاسلامي :

قوله صلى الله عليه وسلم : « ان الله قد اذهب بالاسـلام نخـوة الجاهلية وتفاخرهم بآبائهم ، لأن الناس من آدم ، وآدم من تراب ، واكرمهم عند الله أتقاهم » . وقوله (ص) : « ألمسلمون تتكافأ دماؤهم يسعى بذمتهم أدناهـم » .

وقوله صلى الله عليه وسلم : « كلكم لآدم ، وآدم من تراب » .

وقوله صلى الله عليه وسلم : « من راى منكم منكرا فليغيره بيده ، فان لم يستطع فبلسانه ، فان لم يستطـع فبقلبــه ، وذلك أضعف الايمان » . وقوله (ص) : « لا يحقرن أحدكم نفسه ، قالـوا : وكيف

يحقر أحدنا نفسه يا رسول الله ، قال : يرى أمرا لله عليه فيه مقال فلا يقول ، فيقال له يوم القيامة : « ما منعك أن تقول في كذا وكذا » ، فيقول : يارب خشيت الناس ، فيقول عز وجل : « فاياي كنت أحق أن تخشى » .

وقوله (ص) : « الدين النصيحة . قلنا : لمن يا رسول الله ؟ قال : لله ولرسوله ولكتابه ، ولأئمة المسلمين وعامتهم »

وقوله صلى الله عليه وسلم : « الكلمة الحكمة ضالة المؤمن ، أنى وجدها فهو أحق بها »

ومن أبرز آثار السلف الصالح التي تؤكد معاني الحرية وترسي دعائمها في المجتمع الاسلامي ما قاله الخليفة الأول للمسلمين أبو بكر الصديق رضي الله عنه في أول خطبة له بعد مبايعته بالخلافة : « أيها الناس قد وليت عليكم ولست بخيركم ، والضعيف فيكم قوي حتى آخذ له الحق ، والقوي فيكم ضعيف حتى آخذ الحق منه ، اطيعوني ما أطعت الله فيكم »

وقول خليفة المسلمين الثاني عمر بن الخطاب لعمرو بن العاص وابنه : « متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا » ، وقوله أيضا مخاطبا جماهير الأمة الاسلامية : ارفعوا رؤوسكم فقد وضح الطريق » ، وقوله أيضا : « اني لم أبعث اليكم الولاة ليضربوا ابشاركم ويأخذوا أموالكم ، ولكن ليعلموكم ويخدموكم » .

وقوله أيضا : « من رأى في اعوجاجا فليقومه » ، فيجيبه أحد الناس : « لو رأينا فيك اعوجاجا لقومناه بسيوفنا » (2) .

---

(2) ينظر : د. مصطفى عبد الواحد ، المجتمع الاسلامي : اهدافه ودعائمه ، واوضاعه وخصائصه في ضوء الكتاب والسنة . الكويت : مكتبة الامل بالكويت ، 1970 ، ص : 88 ـ 138

2 ـ مدى حاجة الانسان الى الحرية :

والاسلام عندما يؤكد معاني الحرية ويرسي قواعدها على أسس قوية متينة ، يقدر مدى حاجة الانسان إليها ومدى ضرورتها اليه ، حيث إنه ـ على مستوى الفرد ـ لا يستطيع الاستمرار في حياة آمنة كريمة راضية ولا يستطيع أن يبدع وينتج بكامل انتاجيته الا اذا تحرر من القيود والأغلال المادية والمعنوية التي تحول بينه وبين تحقيق أهدافه وحاجاته في الحياة والتي تحول بينه وبين التكيف النفسي السليم . فهذا التحرر يعتبر ضروريا لأي تقدم يحققه الانسان ، ولأي فعل يعتد به ، ولأي حياة سعيدة كريمة . ولا تظهر الحاجة الى الحرية واضحة جلية الا اذا وجد الانسان نفسه محروما من هذه الحرية أو وجد نفسه مقيدا في حريته . فهو حينئذ يشعر حقا بقيمة الحرية وتظهر له الحاجة الماسة اليها .

ومن غير شك أن الناس يختلفون في درجة احساسهم بالحاجة الى الحرية قوة وضعفا ، وذلك حسب اختلافهم فيما تربوا عليه وما تعودوا عليه في حياتهم لمدة طويلة ، واختلاف المجتمعات والثقافات التي عاشوا فيها ، واختلاف تكويناتهم النفسية ، واختلاف مستويات تعليمهم وثقافتهم ووعيهم الثقافي والاجتماعي وتجاربهم في الحياة ، واختلاف مستوياتهم الاقتصادية والاجتماعية . فاختلاف الناس في هذه النواحي أمر واضح ملموس . وهذا الاختلاف يؤثر من غير شك في درجة إحساسهم بالحاجة الى الحرية ويجعلهم يختلفون فيما بينهم في هذا الاحساس ، وذلك فيما زاد على القدر الضروري الذي لا بد أن يوجد في كل انسان ، حيث ان الحاجة الى الحرية من الحاجات الأساسية للانسان .

ويكفي للتأكد من وجود هذه الاختلافات أو الفروق الفردية بين الناس ان يقارن المرء بين شخصين او أشخاص كثيرين يختلفون في

حظهم من تلك العوامل أو الأمور في درجة احساسهم بالحاجة الى الحرية . ان من يلجأ الى مثل هذه المقارنة يدرك أن هناك اختلافا في درجة الاحساس بالحاجة الى الحرية بين شخصين - مثلا - تربى أحدهما في جو من الحرية وتربى الآخر في جو من الكبت للحرية ، أو عاش أحدهم في مجتمع تطلق فيه الحريات العامة وعاش الآخر في مجتمع تقيد فيه الحريات وتكبت ، أو عاش أحدهما في مجتمع غني وبيئة غنية بمواردها وامكاناتها يتوفر فيها الرخاء وكل متطلبات الحياة،وعاش الآخر في مجتمع فقير وبيئة فقيرة محدودة في مواردها وامكاناتها،أو في مجتمع فرضت عليه لمدة قيود تموينية وغير تموينية بسبب حرب أو غير ذلك من الكوارث والضائقات الاقتصادية ، أو أتيحت لأحدهما فرص كافية من التعليم ومن تنمية ثقافته العامة وزيادة وعيه العام ومن السفر والاطلاع على عدد من شعوب العالم المختلفة في حظوظها من الحرية والتقدم والرخاء ولم تتح للآخر هذه الفرص ، وهكذا .

ان من يقوم بهذه المقارنة يجد أن ما يعتبره أحد الشخصين المقارن بينهما تقييدا للحرية قد لا يراه الشخص الآخر كذلك ، أو على الأقل لا يراه بنفس الدرجة من التقييد التي يراها زميله في الطرف المقابل ، كما يجد أن الضيق الذي يحدثه كبت الحرية بالنسبة لشخص قد لا يحدثه مثل هذا الكبت بالنسبة لشخص آخر يختلف عن الأول في ظروفه النفسية والتعليمية والثقافية والاقتصادية والاجتماعية .

والمدرك لهذه الحقيقة لا يستغرب ما يسمعه وما يقرأه من قصص وما يشاهده من تصرفات للناس تعبر بوضوح عن اختلاف الناس في مواقفهم من قضية الحرية : تعبر عن اختلافهم في مفهومهم للحرية ، وفي درجة احساسهم بالحاجة اليها ، وفي درجة ايمانهم بأهميتها لهم ولمجتمعهم ، وفي تفسيرهم للتصرفات التي تعد اطلاقا او تقييدا للحريات العامة .

كل هذا – في نظرنا – من الأمور البديهية التي لا تحتاج الى برهنة أو تدليل عليها بجلب الشواهد والأمثلة العملية المؤيدة لها من حياة الناس فيمختلف عصورهم ومجتمعاتهم . ولعل الذي يهمنا في المقام الأول في بحث هذه النقطة هو تاكيد ان الحاجة الى الحرية من الحاجات الأساسية للانسان ، وان اختلف الناس في درجة احساسهم بهذه الحاجة وفي مفهومهم للحرية وفي درجة ايمانهم بأهميتها . وتأكيد اختلاف الناس في درجة احساسهم بالحاجة الى الحرية لا ينافي أن هناك قدرا ضروريا من الحرية لا غنى عنه لحياة الانسان . كما يهمنا أيضا بيان موقف الاسلام من حاجة الانسان الى الحرية .

وفي اعتقادنا الجازم أن الاسلام جاء يؤكد اعترافه بجميع حاجات الانسان وحرصه على تحقيقها في ظل ما أتى به من تعاليم سامية وما أقره من فضائل وقيم أخلاقية خالدة . وفي مقدمة هذه الحاجات الانسانية التي أكدها الاسلام وحرص على تحقيقها هي الحاجة الى الحريــة .

لقد أكد الاسلام حق الانسان في الحرية يوم أن نادى بانه لا عبودية الا لله وحده خالق الكون والحياة ، ويوم أن دعا الى غرس عقيدة التوحيد في قلب المسلم ، وعلمه ألا يذل نفسه لغير الله وألا يستعين بغير الله على قضاء حوائجه وألا يتوكل على غير اللــه في حياته وألا يشعر بجلال أو كبرياء الا لله وحده ذي الجلال والاكرام ؛ ويوم أن أبطل كل تأله كاذب وكل تجبر في الأرض ، ويوم أن نادى بانه لا اكراه في الدين وبأن التسامح مع المخالفين في الديــن غير المعتدين هو الأساس في العلاقــات بينهم وبأن لغيــر المسلميــن ما للمسلمين من حقوق في المجتمع الاسلامي ، ويوم أن رفع من شأن العقل ودعا الى التأمل والتدبر في ملكوت الله ومصنوعاتــه والى التفكير الحر المستقل ، ويوم أن أباح التمتع بطيبات الحياة ودعا الى

تأمين الانسان على حياته وعرضه وما له ، والى تحرير الانسان من كل ظلم واستبداد وذل ومهانة واستغلال واحتكار ، ويوم أن أرسى مبادىء العدل والمساواة والتضامن والاخاء بين الناس ، ويوم أن ساوى بين الحاكم والمحكوم وأكد مبادىء العدل والشورى في الحكم وجعل الحكم أمانة يجب أن تؤدى على الوجه الاكمل وخدمة للمسلمين عامة ، وأكد أن الله هو رب العالمين وانه مالك الملك يؤتيه من يشاء وينزعه ممن يشاء ، وأن الحكم حقا له في الأصل وللأمة المستخلفة بطريق التبعية ، وللحاكم بعد ذلك بطريق الوكالة عن الأمة التي استخلفته وبايعته ، ويوم أن أعتبر حرية الارادة شرطا أساسيا لتكليف الانسان ويوم أن منح الانسان الحرية الكاملة في اختيار أفعاله ليحمله بعد ذلك مسؤولية هذا الاختيار ويجازيه على الفعل الناتج عنه خيرا أو شرا .

لقد أكد الاسلام حق الانسان في الحرية واعترف بحاجته اليها بتأكيده على كل هذه المبادىء في تعاليمه وتشريعاته وأحكامه وقواعده الأخلاقية . وقد جاءت آيات القرآن الكريم والأحاديث النبوية المشرفة وأقوال وممارسات السلف الصالح من الصحابة والتابعين وغيرهم مؤكدة لجميع تلك المبادىء السامية ومؤكدة بالتالي لحق الانسان في الحرية الشاملة ليتمكن من تنمية مواهبه وقدراته ويستطيع تعمير الكون الذي استخلفه الله فيه وحمله أمانة تعميره واقامة العدل والخير والسلام فيه .

3 ــ أهمية الحرية للإنسان :

والتسليم بحاجة الانسان الى الحرية يجرنا قطعا الى التسليم بأهميتها بالنسبة للانسان على مستوى الفرد والجماعة . والاسلام في تأكيده للحرية كحق طبيعي للانسان يؤكد ضمنا أهمية هذه الحرية بالنسبة للفرد والمجتمع على السواء . ولعلنا أشرنا بايجاز وبطريقة عرضية في الفقرتين السابقتين الى بعض مظاهر هذه الأهمية .

ولكن لنكون أكثر تخصيصا وتوضيحا لهذه الأهمية فقد أفردنا هذه الفقرة لبيانهـا .

فالحرية من جهة هي الطريق السليم لسعادة الفرد وحسن تكيفه النفسي والاجتماعي ، ولتحقيق ذاته ، ولاشعاره بحقيقة انسانيته وبكرامته وعزته وقوته ، ولرفع معنوياته وزيادة انتاجه ، ولتفتيح استعداداته وميوله ومواهبه وتنمية قدراته ، ولزيادة امكانيات خلقه وابداعه ومبادءته ومساهمته الايجابية في تنمية مجتمعه النابعة عن ايمان وارادة ، ولدفعه الى العدل مع غيره والى احترام حرية غيره مخافة أن يظلم اذا ظلم أو يعتدى عليه ، وعلى حريته اذا اعتدى على أحد ، ولجعله أكثر تأهيلا للخلافة عن الله في عمارة دنيــاه تأكيدا لقوله تعالى : « اني جاعل في الأرض خليفة » . (البقرة : 30) .

فهي ـ كما يقول بعض الكتاب المسلمين المحدثين ـ « تطبع سلوك المرء بطابع الانسانية وتجعله حرا مختارا ، وهي بذلك مناط التكليف وعليها يتوقف مستقبل الانسان ، (يقول تعالــى) : « فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ، ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره » . (الزلزلة : 7) . وهذه الحرية ... لو أن الانسان لم يكن متحليا بها ، أو لو أنها نزعت عنه وسلبت منه في أعماله وتصرفاته ومعاملته لانحطت عـن الانسان في الواقع أشرف ميزة وارفع مزية ، ولكان في مستوى أحط من مستوى الحيوانات العجماء والتي لا تعمل الا بالغرائز ، وليس لها في شؤونها وأمورها أية ارادة .. بفقدان هذه الحرية يكون الرجل اشبه بآلة صماء أو أداة من الأدوات تعمل بلا ارادة منها ولا اختيار ...

فهذه الحرية ... هي مناط الشرف الانساني والزعمة الانسانية وبها امتاز الانسان على غيره من سائر أنواع الحيوان . وبدون هذه الحرية لا يغني عقل ولا ذكاء ، وهي أمانة في عنق الانسان لا تعدلها أمانة أؤتمن الانسان عليها وأوجب عليه أن يؤديها ويحفظها . بل البشـــر جميعا مؤتمنون بهذه الوديعة على مستقبل المجتمع الانساني بأكمله .

وسعادة المجتمع تتوقف على النوع الذي يتصرف بـه أبنـاؤه في حرياتهم الأدبية المودعة لديهم ... » (3) .

ونستطيع القول بكل ثقة : ان الذين فقدوا الحرية وحرموا نعمتها ، وعاشوا في الذلة والمهانة والاستخذاء ، لا يأبون الضيم ولا يحمون الذمار ولا يدافعون باخلاص عن الديار ، ولا ينفع معهم جهد المربين والموجهين والوعاظ ، لأنه كلما رفع المربون والموجهون والعلمـاء من نفوسهم وراضوهم على العزة ، طغى على ذلك كله ما هم فيه من حالة اجتماعية . فماذا تنفع التوجيهات والعظات والعبر اذا كانت تبني والواقع يهدم ، واذا كانت تدعو الى العزة وواقع الحياة يدعـو الـى الذلـة .

والحرية من جهة أخرى هي ضرورة من ضرورات المجتمـع ككل وضرورات الحياة الاجتماعية الصالحة . اذ لا سبيل الى تقدم المجتمع وتقدم الحياة فيه الا بالحرية . وان خير ما يقدم لمجتمع ينشد التقدم هو الحرية الملتزمة المسؤولة الواعية التي يستطيع في ظلها افراده أن يفكروا تفكيرا مستقلا ويعملوا وفق ارادتهم الحرة ، فيكونـوا بذلك أكثر عطاء وانتاجا وأكثر ثقة في أنفسهم وفي مجتمعهم وأكثـر ولاء واخلاصا لمجتمعهم . ولا نكون مبالغين اذا قلنا ان حاجة المجتمع الى الحرية لا تقل في أهميتها عن حاجته الى الموارد الاقتصادية الكافية وعن حاجته الى التعليم . وان التحرر من الخوف هو نقطة البداية في الطريق الصحيح لتقدم المجتمع ورقيه ، وان النظام الاجتماعـي والاقتصادي والسياسي الراسخ والتقاليد الصالحة في الحكم وفي العمل لا تبنى الا في ظل الحرية . والمجتمع الحر خير منـاخ لظهور الكفاءات وتفجر المواهب في مختلف مجالات الحياة ولنمو الاتجاهات الوطنية التي من بينها حب الوطن وروح التضحية في سبيله . ولا

---

(3) احمد علوين ، « علم النفس والفلسفة الخلقية » ، مجلة الهداية الاسلامية . الجزء الاول ، المجلد السادس ، ص : 30 ــ 35 .

يمكن لحضارة ذات قيمة أن تقوم الا اذا كانت الحرية الصحيحة هي أساسها الأول . وهي الحرية التي تسع الأفراد والجماعات والتي تمنع هؤلاء من أن يظلم بعضهم بعضـا .

ولهذه الأهمية التي تحتلها الحرية في حياة الفرد وحياة المجتمع فقد اتخذها الاسلام « دعامة لجميع ما سنه للناس من عقائد ونظـم وتشريع ، وتوسع في اقرارها ، فلم يقيد حرية الفرد الا في الحدود التي يقتضيها الصالح العام أو يدعو اليها احترام حرية الآخرين ، وعمد الى كل نظام يتعارض مع هذه المبادىء ، فالغاه مرة واحدة ، ان كان لا يترتب على الغائه مرة واحدة زلزلـة أو اضطراب في الحياة الاجتماعية ، أو الغاه على مراحل وقيده بقيـود تكفل القضاء عليه بالتدريج ، ان كان في الغائه مرة واحدة ما يؤدي الى هذه النتائج .

وقد حرص الاسلام على تطبيق مبدإ الحرية في هذه الحدود وبهذه المناهج في مختلف شؤون الحياة ، واخذ به في جميع النواحي التي تقتضي كرامة الفرد . أن يؤخـذ به في شؤونهـا ، وهي النواحـي المدنية ، والنواحي الدينية ، ونواحي التفكير والتعبيـر ، ونواحي السياسة والحكم ، ووصل في كل ناحية من هذه النـواحي الأربع الى شأو رفيع لم تصل الى مثله شريعة أخرى من شرائع العالـم قديمه وحديثـه » (4) .

وكل باحث منصف في تعاليم الاسلام يدرك أن الاسلام انما قام على السلام والحرية : حرية الدين ، وحرية التفكير والتعبير ، وحرية التملك والكسب الحلال ، وحرية الطمانينة على النفس والمال ، وغير ذلك من الحريات العامة التي تعتبر من الحقوق الطبيعية للإنسان . يدرك أن الاسلام هو رسالة الحرية والاخـاء والمسـاواة والعدالـة

---

(4) د. علي عبد الواحد وافي ، حقوق الانسان في الاسلام . (الطبعـة الرابعـة) القاهرة : دار نهضة مصر للطبع والنشر ، 1967 ، ص : 197 .

والاصلاح والمدنية الحق الى للعالم كافة والبشرية بجميع اجناسها وشعوبها وفئاتهـا .

ولم تصل النظم التي سبقت الاسلام أو التي أتت بعد ظهوره الى مستوى الحرية والحقوق التي نادى بها . واذا كانت الحرية قبـل الاسلام مجرد فكرة فانها في الاسلام أصبحت قانونـا من القوانيـن الاجتماعية وحقا من حقوق كل مواطن قادر عليها . ويعتبر « ميثاق الاسلام لحقوق الانسان الذي وضعه القرآن الكريم والذي أعلن النبي صلى الله عليه وسلـم خلاصتـه في حجـة الوداع اقـدم المـواثيق الحقوقية . كما أنه يوجب التقيد به على الأمة المحمدية من الناحية العقيدية والخلقية والدينية . ثم ان النبي صلى الله عليـه وسلـم وخلفـاءه الراشديـن تركوا لنـا امثلة منقطعة النظيـر في مجـال تطبيقه » (5) .

4 ـ المبـادىء التي تقوم عليها نظرة الاسلام الى الحريـة :

بعد هذه اللمحة البسيطة عن مفهوم الحرية وعن مدى الحاجة اليها وعن اهميتها وعن موقف الاسلام من هذه الجوانب كلها لدراسة مبدإ الحرية ، فانه يجدر بنا أن نختم هذا الفصل بذكر وتوضيح ومناقشة أهم المبادىء التي تقوم عليها نظرة الاسلام الى الحرية ، والتي يعتبر بيانها اهم ما يهدف اليه هذا الفصل ، وذلك فيما يلـي :

المبـدا الأول :

الارتباط الوثيق بين مبدإ الحرية من ناحية وبين مبدأي العدل والمسـاواة من ناحية اخـرى ، حيث انه لا يمكن أن يتحقق أحـد

---

(5) ابو الاعلى المودودي ، « نظرة عابرة على حقوق الانسان الاساسية » ، مجلة المسلم المعاصر . العدد الاول ، نوفمبر 1974 ، ص : 50 ـ 65 .

الطرفين تحققا كاملا بدون تحقق الطرف الآخـر ، فكما أن الحرية الكاملة لا تتحقق الا في ظل العدل والمساواة كذلك العدل والمساواة لا يتحققان الا في ظل الحريـة .

وبالنسبة للعلاقة الوثيقة بين الحرية والعدل بالذات فان الاسلام يؤكد هذه العلاقة ويحرص كل الحرص على المزج الكامل والتوفيق بين المبدأين : مبدإ الحرية ومبدإ العدل ، حتى تتحقق الحرية من غير ظلم ولا شقاء ولا حرمان ، ويتحقق العدل من غير عنف ولا تسلط ولا قهر ولا كبت للحريـة .

والاسلام بحرصه على التوفيق بين مبدا الحرية ومبدا العدل يتخذ موقفا وسطا بين المذاهب المتصارعة في هذا الموضوع والتي يمكـن الانتهاء بها الى مذهبين رئيسيين : يؤكد أحدهما مبدأ الحرية الفردية والاجتماعية وما يستتبعه من تنافس وخصام وما الى ذلك ، ويؤكد ثانيهما مبدأ العدالـة الاجتماعية وما يستتبعه من عدالة في التوزيع ومحاربة للتنافس والفقر وما الى ذلك ، غير عابىء بما قد يصحب هذا العدل الاجتماعي من تسلط وقهر وكبح لجماح المنافع والمطامح الفردية . ولعل خير ما يمثـل المذهب الأول في العصر الحديث هو الرأسمالية المتطرفة ، وخير ما يمثل المذهب الثاني في هذا العصر أيضا هو الشيوعية المتطرفة أيضا .

والمذهب الذي يتمشى مع الفطرة السليمة هو الذي يحاول الجمع والتوفيق بين المبدأيـن ويحافظ عليهمـا معا ، لأنـه لا غنى للحيـاة الكريمة عنهما معا ، ولأنـه لا يمكن لأحدهما أن يتحقق تحققا كاملا بدون تحقق الآخر . فكما يقول طه حسين في احدى مقالاتـه : « ان الرجل الجائع البائس لا يستطيع أن ينتفع بحريته ، لأن الحرية لا تغني الا مع الاستطاعة ...(كذلك الحرية) اذا منحت للناس قبل أن يستقر بينهم العدل أثارت بينهم التنافـس وأذاعت بينهـم البغض

واشاعت بينهم الطمع والحسد والحقد وجعلت بعضهم لبعض عدوا ... » (6) .

وهذا المذهب الوسط الذي تسعى اليه الانسانية قد حققه النظام الاسلامي منذ أربعة عشر قرنا تحقيقا كاملا . فقد ربطت الشريعة الاسلامية المطبقة في هذا النظام الحرية بالعدل ، وجاءت نصوص الدين الاسلامي وممارسات السلف الصالح من اتباعه مؤكدة لمبادىء الحرية والعدل معا . ومن هذه النصوص المؤكدة لمبدأ العدل :

قوله تعالى : « ان الله يأمر بالعدل والاحسان » (النحل : 90) .

وقوله جل شأنه : « واقسطوا ان الله يحب المقسطين » (الحجرات : 9) .

وقوله تعالى : « ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا ، اعدلوا هو أقرب للتقوى » (المائدة : 8) .

وقوله صلى الله عليه وسلم : « ان المقسطين عند الله على منابر من نور عن يمين الرحمن ، وكلتا يديه يمين ، الذين يعدلون في حكمهم وأهليهم وماولوا » ، وقوله (ص) : « الظلم ظلمات يوم القيامة » .

ومن الأقوال المأثورة عن السلف الصالح قولهم : « ان الشريعة الاسلامية عدل وانصاف ، فحيث وجد العدل والانصاف فثم شرع الله » . والعدل في مفهوم السلف الصالح هو : « وضع للأمور في نصابها وعدم التجاوز بها حدودها ، فان التجاوز بغي واثم وطغيان . وأعلى مراتب العدل هو عدل العقيدة في الاعتراف بوحدانية الله ، وأحقيته بأن يعبد فلا يجحد ، وأن يشكر فلا يكفر ، وأن يذكر فلا ينسى ، لأنه الواحد المنفرد بالألوهية في قدرة لا يعجزها شيء ،

---

(6) د. طه حسين ، « بين العدل والحرية » مجلة الكاتب المصري ، المجلد الثالث ، العدد العاشر ، يوليه 1946 ، ص 189 ـ 204 .

وفي علم لا يغرب عنه شيء ، وفي حكمة قام على أساسها ملك السموات والأرض ، فمن لم يعدل في عقيدته فقد ظلم نفسه وباء بغضب من الله ، قال تعالى : « والكافرون هم الظالمون » .

أما العدل في المعاملة ، فعلى نظامه يعمر هذا الكون حين يتجلى في الناس جلال الحق فيتخذونه هدفا ، ويتملك نفوسهم حب النصفة فيجعلونها غاية ، هنالك يسمو بالناس عدلهم ويجمل منهم صنعهم ... » (7) .

والاسلام كما ربط مبدأ الحرية بمبدأ العدل فانه ربط مبدأ الحرية أيضا بمبدأ المساواة الذي بمقتضاه يتساوى الناس في الحقوق والواجبات ، بحيث لا يتفاضلون الا بالتقوى والعمل الصالح . وتأكيدا لمبدأ المساواة ، فان الاسلام لا يقر التفاوت بين البشر في التقدير بسبب المولد أو الأصل أو اللون أو الوراثة ، فذلك الاختلاف في الأنساب أو الألوان لا يصلح أن يكون داعيا للاختلاف في الحقوق والواجبات ما دام الأصل يجمع بين الناس جميعا ... فليس هناك (في المجتمع الاسلامي) شريف ووضيع ، ما دام الكل أبناء أب واحد وأم واحدة ، وليست الأنساب مجالا للفخر والتفاضل ، بل هي أساس للتعارف والانتماء .

يقول تعالى : « يا أيها الناس انا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا ان أكرمكم عند الله أتقاكم ان الله عليم خبير » (الحجرات : 13) .

ويؤكد الرسول الكريم صلوات الله وسلامه عليه هذا المبدأ في أحاديثه فيقول :

« الناس لآدم وآدم من تراب ، لا فضل لعربي على عجمي ولا لأبيض على أسود الا بالتقوى » .

---

(7) محمد عبد التواب ، «العدل والمساواة» ، مجلة الازهر ، المجلد الثالث والعشرون ، 1951 ، ص : 401 – 403 .

وقد حرص المجتمع الاسلامي على تطبيق المساواة حرصه على الايمان بها ، لأن أمر المساواة في الاسلام ليس نافلة يتجاوز عنها وحيلة يغضى عن المطالبة بها ، بل هي مبدأ أصيل وميزان لا يختل ، والا اختل معه الكثير من مبادىء المجتمع وأوضاعه .

ولكن الاسلام في الوقت الذي يحرص فيه على المساواة ولا يقر نظام الطبقات الذي يقوم على التفاوت في الأنساب والأموال ، فانه في ذات الوقت يقر بالتفاوت بين البشر في الطاقات والمواهب ، ويعلن أن تمايز الناس في الاستعداد والعمل يقضي بتفاوتهم في التقدير والأجر في الدنيا والآخرة . وليس في هذا غض من شأن المساواة بين البشر التي حرص الاسلام على تطبيقها والدفاع عنها ، اذ أن التفاوت بين الناس ما دام قائما على مبدإ عادل فهو لا ينقص المساواة ولا يزري بها (8) .

المبدأ الثاني :

ان الحرية التي يؤكدها الاسلام هي حرية محاطة باللين والتسامح والاخاء والتعاطف والتراحم ، ولكن مع الحزم والضبط وقوة القانون . فالتعاليم الاسلامية كما تؤكد مبدأ العدل ومبدأ المساواة فانها تؤكد أيضا مبادىء اللين والتسامح والاخاء والتعاطف والتراحم ، وتحرص على تطبيقها بين الناس في علاقاتهم مع بعضهم بعضا . ومن هذه المبادىء وفي اطارها تنشأ وتنمو وتمارس الحرية في المجتمع الاسلامي . فالمسلم عندما يعترف بحرية أخيه الانسان ويحترمها ويدافع عنها فانه مدفوع بمشاعر اللين والتسامح والأخوة والعطف والرحمة التي تغرسها في نفسه التربية الاسلامية وتحثه عليها تعاليم دينه التي تضمنتها نصوصه وآثار السلف الصالح من أتباعه . ومن

---

(8) د. مصطفى عبد الواحد ، المجتمع الاسلامي . ص : 69 ـ 87 .

ثم فانه يؤدي تلك الأمور واجبا دينيا عليه وطاعة لخالقه وقربة يزيده بها رضوانا ، وذلك قبل أن تكون منه مساهمة في بناء علاقات اجتماعية واعية يترابط بها المجتمع ويقوى بناؤه ويزداد خطوة نحو السعادة والسلام .

ومن النصوص والشواهد التي يعتمد عليها المسلمون في تأكيد تلك المبادىء .

قوله تعالى : « خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين » . (الأعراف : 199) .

وقوله تعالى : « لا تستوي الحسنة ولا السيئة ادفع بالتي هي أحسن فاذا الذي بينك وبينه عداوة كأنه ولي حميم » .

وقوله تعالى : « انما المؤمنون إخوة » (الحجرات : 10) .

وقوله تعالى : « واذكروا نعمة الله عليكم اذ كنتم أعداء فألف بين قلوبكم فأصبحتم بنعمته إخوانا » (آل عمران : 103) .

وقوله تعالى : « لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا اليهم إن الله يحب المقسطين » (الممتحنة : 8) .

وقوله صلى الله عليه وسلم : « المسلم أخ المسلم لا يظلمه ولا يسلمه ، ومن كان في حاجة أخيه كان الله في حاجته .. » (الحديث).

وقوله صلى الله عليه وسلم : « لا يؤمن احدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه » .

وقوله صلى الله عليه وسلم : « مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم مثل الجسد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى » . الى غير ذلك من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية .

ومما يروى من المواقف العملية المؤيدة لمبدا التسامح ما يروى أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه عرض على النبي أن يمثل بسهيل بن عمرو ، وكان من بين أسرى المشركين في غزوة بدر ، فينزع ثنيته فيدلع لسانه ، فلا يقوم بعد ذلك خطيبا يهجو الرسول ويحرض عليه كما كان يصنع ، ولكن النبي صلى الله عليه وسلم يعارضه في ذلك ويجنح الى رحاب التسامح والأمل والثقة بالانسان ويجيبه بقوله صلى الله عليه وسلم : « انه عسى أن يقوم مقاما لا تذمه عليه » .

وقد تحقق ظن الرسول الكريم في سهيل بن عمرو ، فوقف موقفا لا يذم عليه أبدا ، بل كان له به الشرف والمجد .

فعندما وقعت فتنة الردة بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم ونجم النفاق ، قام سهيل بن عمرو بمكة ، فخطب الناس وثبتهم على الدين الحنيف .

ويروى أيضا في تأكيد مبدا التسامح في الاسلام « أن الخليفة معاوية رضي الله عنه قسم قطفا ، فأعطى شيخا من أهل دمشق قطيفة منها فلم تعجبه ، فحلف أن يضرب بها رأس معاوية ، فأتاه ، فأخبره ، فقال له معاوية : أوف بنذرك وليرفق الشيخ » . كما يروى أيضا : « أن رجلا شتم الشَّعبي ، فقال الشعبي له : ان كنت كما قلت فغفر الله لي ، وان لم أكن كما قلت فغفر الله لك » .

ولكن تأكيد الاسلام لمبادىء اللين والتسامح والاخاء والتعاطف والتراحم لاعطاء مبادىء الحرية والعدل والمساواة ضمانات أكثر ، لا يعني أن الاسلام يقر التساهل في الحق أو الضعف والاستكانة أمام المعتدين ، لأن حقيقة الاسلام غير ذلك ، حيث ان الإسلام يحرص على الحزم والضبط والقوة والعزة والكرامة حرصه على اللين والتسامح . فهو يود لو انصف الناس من أنفسهم بالعقل والحكمة ، بدل أن يلتزموا الانصاف بالقهر والعنف ، حتى اذا وجد من بينهم من غلبت عليه نوازع السوء ، ولم تنفع معه أساليب اللين

والتسامح ، فانه لم يبق في هذه الحالة غير أساليب الحزم التي قد تصل الى نوع من القمع والقسوة كالقصاص والقتال وما الى ذلك من أساليب الشدة الضرورية لحفظ النظام وحماية حريات الآخرين ، حتى لا تتصادم الحريات ولا يطغى بعض الأحرار على بعض .

فالاسلام كما يمتاز بحرصه على التسامح فانه يمتاز أيضا بحزمه وحكمته التي تجعله يقف الموقف الحازم عند اقتضاء الضرورة ذلك . فسياسة اللين والتسامح في الاسلام تنطلق من منطلق أخلاقي وانساني ، ولا تعني الذل والاستكانة والخنوع والتخاذل أمام الأعداء أو التسامح أو التساهل مع المنحرفين والخطرين على نظام المجتمع وعلى حريات الآخرين . فحاشا للاسلام أن يرضى للمسلمين الذل والهوان والاستكانة أمام عدوهم وعدو دينهم أو يرضى لهم التساهل في تطبيق حدود الله وأحكام شريعته على المذنبين .

ان الاسلام كله حزم وعزة وكرامة وقوة ، والله وعد المؤمنين بالعلو والعزة وأمرهم بالجهاد وبقتال من قاتلهم وبمقابلة ورد كل اعتداء عليهم ، وبالأخذ بأسباب القوة دائما والاعداد لها ، وبأخذ الحذر والحيطة واليقظة والحزم .

وقد أكدت هذه السياسة القوية الحازمة كثير من آيات القرآن الكريم وأحاديث النبي العظيم والممارسة الفعلية للسلف الصالح من المسلمين . ومن الآيات القرآنية الكريمة المؤيدة لهذه السياسة القوية الحازمة :

قوله تعالى : « وأنتم الأعلون إن كنتم مؤمنين » . (آل عمران : 139) .

وقوله تعالى : « ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين » . (المنافقون : 8) .

قوله تعالى : « وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ، ترهبون به عدو الله وعدوكم » . (الانفال : 60) .

قوله تعالى : « قاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين » . (المائدة : 87) .

قوله تعالى : « فمن اعتدى عليكم ، فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم واتقوا الله » (البقرة : 194) .

قوله تعالى : « وجاهدوا في الله حق جهاده هو اجتباكم » . (الحج : 78) .

قوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا خذوا حذركم ، فانفروا ثباتٍ أو انفروا جميعا » (النساء : 71) .

وقد نفذت هذه السياسة القوية الحازمة في عهد الرسول الكريم وفي عهد الخلفاء الراشدين ، وعلى الأخص في عهد الخليفتين الأولين ابي بكر وعمر رضي الله عنهما وفي العهود الاسلامية المضيئة التي اتت بعد ذلك وقد جاءت السنة النبوية وآثار السلف الصالح وممارساتهم ومواقفهم من المشكلات والأحداث التي صادفتهم كلها مؤيدة ومدعمة لتلك السياسة الحكيمة الحازمة .

ويتجلى التمسك بهذه السياسة الحازمة في أوضح مدلولاته : « فيما افتتح به أبو بكر رضي الله عنه خلافته ، حينما بدأت القبائل تخرج عن الطاعة ، تنتحل لصنيعها المعاذير التي تتفق ومآربها . فقد ارسل الى الخارجين أحد عشر قائدا . وأمر كل قائد بالسير الى ناحية من نواحي بلاد العرب بعد أن كتب له عهدا يأمره فيه بالجد في أمر الله ومجاهدة من تولى عنه ، ورجع عن الاسلام الى أماني الشيطان ...

وساد الحزم في غير عنف وقسوة سياسة أبي بكر رضي الله عنه (طيلة مدة خلافته) ، كما هو واضح في عهده الى ولاته ، حتى تلقى العهد منه عمر بن الخطاب . فاعلى شأن هذه السياسة ، ونفذها على صورة صريحة انتظمت جميع مرافق الدولة . فاشعرت الجميع

بعظم التبعة ، وثقل المسؤولية ، وان كل فرد حسابه وجزاؤه على ما عمل ، ليس له من شفيع الا أن يكون قويا في اخلاصه ، صادقا في وفائه . وتنفيذا لذلك ، كان اذا أمر بشيء أو نهى عنه بدأ بأهلـه ، فجمعهم وقال لهم : « إني نهيت عن كذا وكذا ، وإن الناس ينظرون اليكم نظر الطير . وأقسم بالله لا أجد أحـدا فيكم فعله الا ضاعفت عليه العقوبة » ، وكان يتحرى في عمله طهارة الذمة واصالة الرأي ومضاء العزيمة ، وشرف القصد ... » (9) .

وتأكيدا لهذه السياسة الحازمة فقد « أمر الله سبحانه بالاستعداد الدائم لحماية الدعوة ورد العدوان عن الاسلام وأهله ، وأمر المسلم أن يحمل القرآن في يد والسيف في أخرى داعيا الى الله ، مجاهدا في سبيل اعلاء كلمة الله « وجاهدوا في الله حق جهاده هو اجتباكم » . وعلى المسلم أن يكون دائما مسلما مستعدا للبذل والتضحية ، ابتغاء وجه الله وصالح الانسانية ، وليتذرع لذلك بكل أسبـاب القـوة « وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم » ... فأمرنا الله أن نكون لهم (أي للأعـداء) يقظين ، أقوياء مستعدين للنزال عند داعيه . وما الفرق بين موقف الاسلام من الدعوة الى الجهاد والاستعداد الحربي الدائم ، وبين ما يسمونه اليوم: السلام المسلح ، أو التسلح من أجل إقرار السلام ؟ إن يكـن ثمة فرق فهو أن سلامنا المسلح لا يقر الاعتـداء على الضعفـاء ، ولا المبـادءة بالعدوان على الأقوياء ، ولا الغدر ولا الخيانة ، وأن السـلام المسلح

---

(9) السيد شريف ، « سياسة الحزم » ، مجلة الازهر ، المجلد الثالث والعشرون ، 1951 ، ص : 161 ـ 163 .

ينظر ايضـا :

(أ) عبد العزيز البشري ، « ديمقراطية عمر بن الخطاب » ، مجلة الهـلال ، الجزء الاول ، السنة (50) ، ديسمبر 1941 ، ص : 39 ـ 43 .

(ب) مجلة جوهر الاسلام التونسية ، عدد يناير 1971 ، ص : 34 ـ 37 .

الحديث يقر العدوان والطغيان والغدر على الضعفاء والأقوياء على حد سواء » ... (10) .

المبدأ الثالث :

ان الحرية التي يمنحها الاسلام للفرد والمجتمع كحق طبيعي لهما ، وتؤكدها وتدعمها تعاليمه وتشريعاته وممارسات الصالحين من اتباعه على مر العصور والأزمان ترتكز وتنطلق من الايمان بكرامة الانسان . وهي الكرامة التي تجعل لكل انسان قيمته في الحياة وتفرض احترامه واعتباره غاية في حد ذاته . ولا قيمة للحياة في الاسلام اذا لم تحترم فيها حرية الانسان وكرامته واذا لم يحصل فيها الانسان على التربية الصالحة التي تنمي لديه الاحساس بالعزة والكرامة . اذ « بهذه الكرامة تنبعث كل الفضائل والخيرات » وتحارب كل الشرور والآثام . فاذا آمن المرء بكرامة نفسه وكرامة الناس حوله، طلب الحرية لنفسه وطلب المساواة بين الناس جميعا وأبى أن يسيطر عليه أحد من الطغاة والمستبدين ، وطلب مثل ذلك للناس ...
ان هذا هو الاسلام ، وان هذه هي التربية الاسلامية ، وان الله بعث محمدا بن عبد الله ليربي الأمة الاسلامية على ما ذكرناه من الكرامة وما يتبعها من الحرية والمساواة .

ان أول ما يميز المسلم من غيره الشهادة — لا اله الا الله محمد رسول الله — ومعنى هذه الشهادة التي جعلت الفرق ما بين المسلم والكافر هو الكرامة الانسانية . فان المرء اذا اعتقد ان لا اله الا الله ، فلا معبود له يستحق العبادة والخضوع والرجاء والسؤال الا الله ، لأنه ليس من ينفع أو يضر ، أو يعز أو يذل ، أو يحيي أو يميت ، أو يرزق أو يمنع الا الله . نقول اذا اعتقد المرء ذلك فقد آمن بكرامته

---

(10) محمود فياض ، « السياسة الخارجية للاسلام » ، مجلة الازهر ، المجلد الثالث والعشرون ، 1951 ، ص : 201 — 206 .

ومساواته للبشر ، فلا يخضع ولا يذل ، ولا تعنو جبهتــه ، ولا يخشع صوته الا لله ، ومن اراد ذلك ممن يساوونه من الناس أبى ذلك عليهم ووقف دونه » ... (11) .

وهكذا كانت كلمة التوحيد مخّلصة من الذل والاستعباد ، كما هي مخّلصة من سوء الآخرة وعذابها ، لكن بشرط أن يفهم معناهــا على وجهه ، وأن يربى المرء عليها حتى تختلط بلحمه ودمـــه .

وقد جاءت التربية الاسلامية كلها وجاءت الشريعة الاسلامية مؤكدة ومدعمة للكرامة الانسانية . وجل القيم الاسلامية تدور على تثبيت هذه الكرامة الاسلامية . يظهر ذلك واضحا جليا فيما أكده الإسلام من مبادىء المســاواة والعــدل والــرفق واللين وغيرهــا من المبــادىء الانسانية . فقد سوى الاسلام بين جميع المسلمين لا فرق بين عربهم وعجمهم وقويهم وضعيفهم ، حتى كان صهيب وعمار وبلال وغيرهم من ضعاف المسلمين ينالون حظوة في مجلس النبي صلى الله عليه وسلم لا ينالها غيرهم من سادة قريش . فكان عليه الصلاة والسلام اذا رأى هؤلاء الضعفاء مقبلين بداهم بالسلام تطييبا لنفوسهم وغرسا للكرامة في قلوبهــم .

وقد قال سادة قريش يوما للنبي صلى الله عليه وسلم اطرد هؤلاء الأعبد نستمع اليك ، فأنزل الله الآية الكريمة : « ولا تطرد الذيــن يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه ، ما عليك من حسابهــم من شيء وما من حسابــك عليهــم من شيء فتطردهــم فتكــون مــن الظالمين ، وكذلك فتنا بعضهم ببعض ليقولوا أهؤلاء من الله عليهم من بيننا اليس الله بأعلم بالشاكرين ، واذا جاءك الذين يؤمنون بآياتنا فقل سلام عليكم » . (الانعام : 52) .

---

(11) محمد عرفه ، « بماذا نبدأ » مجلة الازهر ، الجزء السادس ، المجلد الخامس والعشرون ، فبراير 1903 ، ص 655 ـ 661 .

وقد عاتب الله تعالى نبيه الكريم بشأن الأعمى الذي جـاءه وهو مشغـول بكفـار قريـش ، يرجـو أن يهديهـم الله ، فخـاف أن يشغل به عنهم فيفوت ما يرجوه . فانزل الله عليه قولـه : « عبس وتولى . أن جاءه الأعمى . وما يدريك لعله يزّكى . أو يذكّـر فتنفعه الذكرى . أما من استغنى . فانت له تصدى . وما عليك الا يزّكى . وأما من جاءك يسعى . وهو يخشى ، فانت عنه تلهى ، كـلا انهـا تذكرة » . (عبس : 1 ـ 11) .

فقد كان هذا العتاب الالهي تذكيرا دائما بالكرامة الانسانية وبكرامة هؤلاء الفقراء خاصة ، كلما قرأه قارئ أو تدارسه دارس .

ومن منطلق تأكيد الكرامة الانسانية أيضا ابطل الاسـلام استعـلاء قوم على آخرين بالجنس والدم او باللون او باعراض خارجة من المال والجاه والسلطـان ، وأهدر تلك المقاييس الفاسدة التي درج الناس على أن يقيسوا بها الناس ، ووضع مقياسا خيرا من ذلك كله وهو التقوى . يقول تعالـى :

« يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وانثى ، وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا ، إن أكرمكم عند الله اتقاكم » . (الحجرات : 13) .

وقد جاء كثير من الأحاديث النبوية الشريفة مؤكدا وشارحا لهذا الأصل الانساني العظيم من اصول الاجتماع والاصلاح البشريين . فمن ذلك قوله صلى الله عليه وسلم : « كلكم لآدم وآدم من تـراب ، لا فضل لعربي على عجمي إلا بالتقوى » ، وقوله (ص) : « من ابطأ به عمله لـم يسرع به نسبه ، ومن اسرع به عملـه لـم يبطئ به نسبه » ، وقوله (ص) أيضا : « يا معشر قريش لا يأتيني الناس بأعمالهم وتأتوني بانسابكم » وقوله (ص) لبنته فاطمة رضي الله عنها : « يا فاطمة بنت محمد لا اغني عنك من الله شيئـا » (12) .

---

(12) ينظر نفس المرجع السابق ، نفس الصفحـات .

ولقد كان عليه الصلاة والسلام يتالم غاية التألم حينما يرى مسلما أذل نفسه وامتهن كرامته وطاف يسأل الناس ويمد يده بالسؤال ، لما في ذلك من اهدار لشخصية الانسان وكرامته وفقدانه للثقة بنفسه . وكان يقول عليه الصلاة والسلام : « اليد العليا خير من اليد السفلى » ، لأن ياخذ أحدكم حبله فيحتطب خير له من ان يسأل الناس » .

وتاكيدا لكرامة الانسان وحريته فقد أمر الاسلام بالحفاظ على حياة الانسان وشرفه وماله ، وحرم قتله وضربه بغير حق واغتيابه وقذفه . وقد جعل الاسلام حد القذف للذين يفترون على الناس ويغمزون أعراضهم بغير حق : يقول تعالى : « والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ، ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا ، وأولئك هم الفاسقون » .

ويقول عليه الصلاة والسلام : « كل المسلم على المسلم حرام : دمه ، وعرضه ، وماله » .

والانسان لا يفقد كرامته في الاسلام حتى عندما يرتكب خطأ يستحق العقاب عليه أو القصاص منه . فان كرامته تبقى محفوظة تراعى حتى عند تنفيذ العقوبة عليه . فتنفيذ العقوبة حسب التعاليم الاسلامية ـ يجب أن يتم في اطار انساني لا يخل بكرامة الانسان ، كما يجب التاكيد ـ حسب هذه التعاليم السامية ـ على الهدف الاصلاحي للعقوبة . يقول الامام ابن تيمية في هذا الصدد : « والقصد من العقوبة رحمة الخلق ، بكف الناس عن المنكرات . ولذلك يجب أن يكون ولي الأمر في تنفيذه لها بمنزلة الوالد اذا ادب ولده ، فانه لو كف عن تاديب ولده ، كما تشير امه رقة ، لفسد الولد ، وانما يؤدبه رحمة به واصلاحا لحاله » (13) . وقد جعلت الشريعة

(13) د. احمد علي المجذوب ، « العقوبات السالبة للحرية في الشريعة الاسلامية » ، مجلة الوعي الاسلامي ، السنة العاشرة ، العدد (113) ، ما يو 1974 ، ص : 74 ـ 77 .

الاسلامية العقوبات كفارات لأهلها وتطهيرا لهم مما علق بهم من الجنايات التي ارتكبوها ، سيما اذا كان منهم بعدها توبة نصوح وإنابة الى ربهم . يقول تعالى : « ولكم في القصاص حياة يا أولي الألباب لعلكم تتقون » (البقرة : 179) .

واستنادا الى هذا الفهم للقصد من العقوبة في الاسلام فقد أوصى فقهاء الاسلام بوجوب معاملة الشخص المحبوس معاملة انسانية . ولا يعدو الحبس الشرعي عندهم أن يكون تعويقا للشخص ومنعا له من التصرف بنفسه كما يتصرف الأسوياء من الناس ، فلا يجوز أن يتجاوز هذا الحد ، فيمتد الى حقه في سلامة جسمه أو سلامة عقله أو عقيدته أو سمعته ، لما في هذا من اهدار لمعنى الجزاء (14) .

المبدأ الرابع :

ان الحرية التي يؤكدها الاسلام هي حرية تواءم بين الفردية والاجتماعية ، وتوفق بين مصالح وحقوق الفرد ومصالح وحقوق المجتمع . فالاسلام لا يفصل حرية الفرد والا مصلحته عن حرية ومصلحة المجتمع ، ويعتبرهما قوتين مترابطتين متكاملتين ، لا يتحقق نمو ولا مصلحة أي منهما الا اذا نما الآخر وتحققت مصالحه . ومصالح أي الطرفين ليس بشرط أن تكون متضاربة مع مصالح الآخر . وقد استطاع الاسلام بحكمته وحسن توجيهه أن يوفق بين النوعين من المصالح أجمل توفيق . وليس هناك من مقيد لحريات الأفراد في النظام الاسلامي الا صالح الدين والمجتمع . ومن واجب الانسان وهو يمارس حرياته ان يراعي مصلحة المجتمع . واذا ما تعارضت مصالحه مع مصلحة المجتمع فانه من واجبه ان يقدم مصلحة الجماعة على مصالحه ، وعليه أن يتوخى في تمتعه بحرياته وفي كل تصرفاته مصلحة الجماعة ، وأن يراعي العادات والتقاليد الأصيلة

---

(14) نفس المرجع السابق ، ونفس الصفحات .

في المجتمع ، وأن يراعي الذوق الاجتماعي العام . فاذا خرج عن اللياقة الاجتماعية وتعنت وآثر نفسه فعلى الجماعة أن تكبح جماحه ، وتؤخر مصلحته عن مصلحتها . فالشريعة الاسلامية تراعي مصالح الفرد والمجتمع معا ، وتعتبر الدولة مسؤولة عن صالح الأفراد والصالح المشترك للفرد والمجتمع معا . وهي تعلم المسلم أن يعيش لنفسه وللمجموعة التي يعيش فيها على السواء ، وأن يوازن بين ما له من حقوق وما عليه من واجبات ، وأن يحب الخير للناس كما يحبه لنفسه ، حتى يكمل ايمانه . لقوله صلى الله عليه وسلم : « لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحبه لنفسه من الخير » .

يقول الدكتور محمود فياض في بيان تأكيد الاسلام لهذا المبدإ : مبدا الانسجام بين الفردية والجماعية :

« لم يلغ الاسلام شخصية الفرد أو يهدر حرمته لصالح الجماعة ، مثلما ألغيت شخصيته وأهدرت حرمته في ... النازية والفاشية وكذلك لم يهدر الاسلام » شخصية الجماعة لصالح الفرد ، كما تفعل الديمقراطية الرأسمالية الغربية . لم يفعل الاسلام هذا أو ذاك ، فلم يسلط الجماعة على الفرد تسخره وتستغله وتستعبده ، ولو كان ذلك على حساب صحته ومعيشته وكرامته ، وتحطيم معنوياته ، ولم تسلط الفرد على الجماعة (الدولة) يسخرها لنزواته ، ويستغلها لصالح شهواته ، ولو فنيت الجماعة ! بل جاء الاسلام بنظامه وسطا بين الرذيلتين ، فأنشأ تضامنا بين الفرد والجماعة في سبيل تحقيق الخير العام للجميع ، فأعطى الفرد حرماته الفطرية ، وجعل له حق التمتع بها بشرط ألا يعطل حريات غيره أو يعتدي عليها ، وضمن له كل ما من شأنه حفظ كرامته الانسانية ، وكلف كل فرد بالحفاظ على حياته وحياة غيره وعرضه وعرض غيره وماله ومال غيره ، وألزمه بالعمل لصالحه وصالح غيره من الأفراد وصالح المجموعة ، وجعله مسؤولا عن ذلك كله أمام الحاكم الحقيقي جل شأنه ، والأمة التي

تتألف من أمثال هذا الفرد الكامل ، هي أمة مكلفة مسؤولة أمام حاكمها سبحانه ، عن صالح الأفراد والصالح المشترك للفرد والجماعة . فهي مكلفة بحفظ حياة الفرد وعرضه وماله وحرياته ، وتمكينه من العمل الشريف ، ومساعدته على تنمية مواهبه وترقية أحواله . وهكذا حرر الاسلام الفرد من كل قيود الاستعباد والاستغلال ، ومكنه من حرياته وألزمه مصلحة الجماعة ، كما حرر الجماعة من تسلط الفرد واستبداده وألزمها مصلحة الفرد . وبهذا يلتقي الفرد والجماعة ، وتمتزج مصالحهما ، ويتوجه نشاطهما لخير الجميع ، وتلتقي مسؤولية الفرد بمسؤولية الجماعة عن صالحهما في نطاق التكليف الالهي . وهكذا تنسجم « الفردية » مع « الجماعية » ويتوجه نشاطهما للعمل على الوصول الى غاية واحدة وهدف مشترك ، هو صالح المؤمنين الفردي والجماعي » ... (15) .

المبدأ الخامس :

ان حرية الفرد ـ في المفهوم الاسلامي وفي مفهوم كل نظام معقول ـ تقف عند بداية حرية غيره . فانه يستطيع أن يتمتع بكامل حريته على ألا يعطل حريات غيره أو يعتدي عليها . ويتمشى مع هذا المفهوم الاسلامي للحرية المفهوم الحديث لها . يقول الفيلسوف الألماني « كانت » : « كل عمل يكون عادلا ما دام يجمع بين حرية الفرد وحرية الجماعات في ظل شريعة عامة » . ويقول الفيلسوف الانجليزي « سبنسر » في تعريف العدل أو العمل العادل : « اننا نعمل عملا عادلا ما دامت حريتنا العملية لا تعتدي على حرية أي انسان آخر ولا تتعارض معها . » .

إن الحرية في المفهوم الاسلامي « لا تعني أبدا : ان يفعل الانسان ما يشاء ويترك ما يريد ، ولكنها تعني أن يفعل الانسان ما يعتقد

(15) د. محمود فياض ، « أمن المجتمع واستقراره في نظر الاسلام » ، مجلة الازهر ، المجلد الثالث والعشرون ، 1951 ، ص : 55 ـ60 .

أنه مكلف به ، وأن فيه صلاحه وصلاح البشر أجمعين ، ذلك أن الحرية معنى اجتماعي لا يتصور وجوده الا في مجتمع يأخذ الأفراد منه ويعطون ،) واذن لا بد لها من قيود هذا المجتمع ، حتى لا تتضارب الحريات ولا تتصادم الرغبات.فتقييد حرية المنفلتين الذين لا يراعون حق المجتمع مبررها المحافظة على حرية الغير ... اذا انطلقت النفس فقد ذهبت هذه الحرية والانسانية معا وعاد الناس الى حياة الوحوش في الغابات ... » (16) .

فالحرية بدون حدود تنقلب في النهاية الى فوضى ثم الى خراب ودمار . وليست حرية الانسان هي حرية العبث ، ولا يجوز للانسان أن تؤدي به حريته الى الاضرار بنفسه أو الى الاضرار بغيره . وبناء على هذا فانه لا يجوز للانسان أن ينتحر ويقتل نفسه أو يوردها موارد الهلاك باختياره ، لأن الحياة منحة ربانية أعطيت للانسان ليستمتع بها ويعمل على حفظها وصيانتها الى أن يأتي الأجل المحتوم والمحدود الذي لا يعلمه إلا من خلق الموت والحياة .
يقول تعالى : « ولا تقتلوا أنفسكم ان الله كان بكم رحيما » (النساء: 29) ويقول جل شأنه : « وأنفقوا في سبيل الله ، ولا تلقوا بأيديكم الى التهلكة ، وأحسنوا ان الله يحب المحسنين » . (البقرة : 195) .

ومن النصوص الحديثة المدعمة ما قاله المرحوم الشيخ محمد أبو زهرة في احدى المقابلات العلمية التي أجريت معه :

هناك « فرق بين الحرية والانطلاق ، ان الحرية مقيدة أولا بالعقل ومقيدة ثانيا بعدم الاضرار بالغير . وأما الانطلاق فهو استرسال في اجابة سلطان الهوى وسلطان الشهوة ، وامتناع عن مراعاة حرية الغير . وان الحر الصادق في حريته يقدر الحرية في غيره كما يقدرها في نفسه . فاذا كان حرا في أن يعمل ويقول فانه يراعي في قوله

---

(16) صالح بن عبد الجليل « حقوق الانسان في الاسلام » ، مجلة جوهر الاسلام التونسية ، السنة الخامسة ، العدد الثالث ، ديسمبر 1972 ، ص : 14 ـ 23 .

وعمله ما اذا كان يمنع حرية الغير أم يمسها أم لا . فان كان يمسها توجب عليه الحرية ألا يفعل ، وان كان لا يمسها فهو حر في أن يفعل . فاذا كنا لا نتصور الحرية الا مقيدة ، فانها مقيدة بألا تضر بحرية الغير » (17) .

وتقييد الحرية بعدم الاضرار بحرية الغير كما ينطبق على الفرد فانه ينطبق على المجتمع أيضا في الاسلام .

فالمجتمع الاسلامي « لا يحقق حريته على حساب حريات الآخرين. ففي الوقت الذي يحرص فيه على حريته يحرص على حرية غيره أيضا . ولا يصنع صنيع الأمم المستعمرة التي تقدس الحرية لنفسها فحسب ، وتستهين بحرية الآخرين وكرامتهم .

(ان الاسلام لا يرضى) باستغلال ولا استعمار ، ولا يؤمن بفرض مبادئه بالقوة أو البأس ، ولا يسلب حرية الانسان مهما كانت عقيدته أو لونه . ذلك لأن الحرية هي حقيقة الحياة وجوهرها الأصيل » (18).

المبدا السادس :

ان الحرية الحقيقية لا تتحقق الا في إطار الدين والخلق والمسؤولية والحق والعقل والجمال .

(أ) فالدين هو أساس كل نظام في حياة المسلم ، فردا كان أو مجتمعا وأساس جميع حقوقه وواجباته ، بما في ذلك حق الحرية وواجب الحفاظ على هذه الحرية . ومن ثم فانه من واجب المسلم أن يقيس حريته وحرية الآخرين على الدوام بمقياس الدين ، فيسمح بها في الحدود التي يرضى عنها الدين وتتمشى مع تعاليمه وأحكامه وأساسياته . ولا يجوز للمسلم أن يخرج عن تعاليم الدين وقواعده

---

(17) مقابلة علمية مع الشيخ محمد ابو زهرة . اجراها : محمد نعيم ، مجلة الوعي الاسلامي ، السنة العاشرة ، العدد (113) ، مايو 1974 ، ص : 83 ـ 87 .

(18) د. مصطفى عبد الواحد ، المجتمع الاسلامي . ص : 138 .

وأحكامه ، في أمر حريته أو في غير ذلك من أمور حياته ـ الا لضرورة من الضرورات الكبرى كخطر الموت من الجوع على من لا يجد الا لحم الميتة . فان وجد المسلم نفسه في موقف أو حالة من هذه فانه يعمل في هذه الحالة الشاذة والخاصة بقاعدة دينية أيضا : « الضرورات تبيح المحظورات » ، على أن يعمل بهذه القاعدة في أضيق حدود : فالقاعدة السابقة مقيدة بقاعدة شرعية أخرى ، وهي أن « الضرورات تقدر بقدرها » .

« ان الاسلام قد وضع الى جانب كل قانون ، بل فوق كل قانون قانونا أعلى يقوم على الضرورة التي تبيح كل محظور . يقول تعالى : « وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه » (6/119) .

وليكون تطبيق قانون الضرورة على مسالة ما تطبيقا مشروعا لا يكفي أن يكون المرء عالما بقواعد الشريعة ، بل يجب أن يكون له من الورع والتقوى ما يحجزه عن التوسع أو عن التسرع في تطبيق الرخصة على غير موضعها ، كما يجب أن يبدأ باستنفاذ كل الحلول الممكنة المشروعة في الاسلام . فانه ان فعل ذلك عسى ألا يجد حاجة للترخص ولا للاستثناء ، كما هي سنة الله في أهل العزائم من المؤمنين « ومن يتق الله يجعل له مخرجا ، ويرزقه من حيث لا يحتسب » (65/2 ـ 3) (19) .

ومن واجب المسلم أن يجعل مخافة الله ومراقبته نصب عينيه في جميع أفعاله وتصرفاته ، باعتبار « مخافة الله راس كل حكمة » . من واجبه ألا يكون كالذين قال الله فيهم : « يستخفون من الناس ولا يستخفون من الله وهو معهم » (النساء : 108) ، بل عليه أن يخشى ربه ويتمثل قوله تعالى : « فلا تخشوا الناس واخشون ، ولا تشتروا بآياتي ثمنا قليلا » . (المائدة : 44) .

---

(19) د. محمد عبد الله دراز ، « الربا في نظر القانون الاسلامي » ، مجلة الازهر . المجلد الثالث والعشرون ، 1951 .

والمسلم الحق يؤمن بأنه لا يصلح آخر هذه الأمة الاسلامية الا بما صلح به أولها ، وهو التمسك بتعاليم دينها والرجوع الى كتاب الله وسنة نبيه في كل أمورها . يقول صلى الله عليه وسلم : « تركت فيكم أمرين لن تضلوا ما تمسكتم بهما : كتاب الله وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم » ، ويقول صلى الله عليه وسلم أيضا : « قد تركتكم على المحجة البيضاء ليلها كنهارها ، لا يزيغ عنها بعدي الا هالك ، ومن يعش منكم فسيرى اختلافا كثيرا ، فعليكم بما عرفتم من سنتي » .

ونخلص من كل هذا بالتأكيد على أنه لا يمكن للحرية أن تسود الا في مجتمع يستعلي فيه الحق ويصدق الايمان ، ويطبق فيه الاسلام من جوانبه المتكاملة . وأن أول ما يلاحظه الدارس للتاريخ « هو أن الفترات التي انتهكت فيها حريات الشعوب في المجتمع الاسلامي ، هي نفسها الفترات التي أضيع فيها الكثير من مبادىء الاسلام وانتهكت حرماته » .

(ب) والحرية كما يجب أن تتم في إطار الدين فانها يجب أن تتم في اطار الفضيلة والأخلاق . والصلة بين الاطارين واضحة ، حتى اننا لا نخرج عن الصواب اذا قلنا إنهما إطار واحد ، وان العلاقة بينهما هي علاقة الخاص بالعام وعلاقة الجزء بالكل فالأخلاق في المفهوم الاسلامي داخلة في الدين وتمثل جانبا من جوانبه (20) .

ولعل الذي يهمنا في هذه النقطة هو التأكيد على أنه لا حرية في نظر الاسلام الا في اطار ما رسمه الدين من قواعد خلقية وما دعا اليه من أخلاق فاضلة . وكل حرية تخرج عن نطاق الدين وعما يحث عليه الدين من استقامة وتقوى وحياء وعفة واعتدال وتآخ وتراحم وتسامح وايثار وصدق وأمانة وغير ذلك من الأخلاق الفاضلة هي حرية

---

(20) تنظر العلاقة بين الاخلاق والدين في (أ) : مقدمة في الفلسفة الاسلامية . للكاتب (ب) وفلسفة التربية الإسلامية . للكاتب .

مرفوضة في الاسلام الذي لا يرضى أبدا أن تنقلب الحرية الى فوضى وتحلل وانحراف وفسق وترف واسراف وتناحر وتعلق زائد بالدنيا وما الى ذلك من تصرفات منافية للأخلاق . والنصوص الدينية التي ترغب المسلم في فعل الخير وتحذره من فعل الشر أكثر من أن يتسع المقام لذكرها ، وما على المسلم الملتزم بتعاليم دينه الا أن يتقيد بما جاء فيها ، أمرا أم نهيا ، حثا أم تنفيرا ، وليس له الحرية في أن يخالفها . فمن هذه النصوص .

قوله تعالى : « ولا تقربوا الزنا انه كان فاحشة ومقتا وساء سبيلا » (الاسراء : 32) .

وقوله تعالى : « انما الخمر والميسر والانصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان ، فاجتنبوه لعلكم تفلحون » . (المائدة : 90) .
وقوله تعالى : « واذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا » . (الاسراء : 16) .

وقوله صلى الله عليه وسلم : « ما الفقر أخشى عليكم ، ولكن أخشى أن تبسط الدنيا عليكم ، كما بسطت على من كان قبلكم ، فتنافسوها كما تنافسوها ، فتهلككم كما أهلكتهم » .

(ج) والحرية التي يؤكدها الاسلام ويحميها هي الحرية المسؤولة أو هي الحرية التي تمارس ويعبر عنها في اطار الشعور بالمسؤولية . فالمسؤولية – في الاسلام – هي بداية الحرية ونهايتها ، وهي الضابط للحرية والسياج الواقي لها من الانحراف نحو الاسراف والفوضى والاعتداء على حقوق الآخرين ونحو الاستهتار بالقيم . ففي الوقت الذي يترك فيه الاسلام للفرد حرية ارادته واختياره وحريته في الاعتقاد والتفكير والتعبير والتصرف والتملك وغير ذلك من أنواع الحرية فانه يحمله مسؤولية فعله ان خيرا أو شرا ، ويعتبره مسؤولا أمام ربه عن حريته في مظاهرها وجوانبها المختلفة ، وذلك قبل أن

يكون مسؤولا أمام مجتمعه وما فيه من مؤسسات . والمسؤولية في الاسلام كما تشمل كل فعل مقصود صدر عن إرادة حرة واختيار حر ، فانها تشمل أيضا كل مكلف من ذكر أو أنثى .

(د) وبجانب مقياس الدين ، ومقياس الخلق ، ومقياس المسؤولية ، فانه لا يزال هناك مقياس رابع يرتبط بالمقاييس السابقة للحرية في المفهوم الاسلامي ، وهو مقياس الحق الذي يجعل الحرية مقبولة بقدر ما تتمشى مع الحق الذي جاء به الدين وأكده الواقع الملموس .

وهذا المقياس أو المبدأ يتفق مع مبادىء الاسلام واخلاقياته العامة وروح تشريعاته التي ترتكز على الحق وتعلي من شأنه في جميع جوانب الحياة . ان الاسلام هو دين الحق ، والحق من عند الله تعالى الذي أرسل رسوله محمدا وجميع رسله الكرام بالهدى ودين الحق . ولقد ربى الاسلام أتباعه والمؤمنين بما جاء به على محبة الحق واقامته ونصرته والصراحة فيه والاستمساك به والجهر به والشهادة به والاعانة عليه والدفاع عنه . وبهذه السجايا ربى الاسلام في اتباعه « خلق الشجاعة في النفوس ، فاخرج منهم امة لا تهاب الخطوب ، وترى الموت في سبيل اعلاء كلمة الحق خيرا من الف حياة يقضيها صاحبها في مشاهدة الباطل يمشي في الأرض مرحا » .

والآيات القرآنية الكريمة والأحاديث النبوية الشريفة التي تدعو الى الالتزام بالحق والتمسك به والجهر به والدفاع عنه أكثر من أن يتسع المقام لذكرها ، فمن ذلك :

قوله تعالى : « ولا تقف ما ليس به علم ان السمع والبصر والفؤاد ، كل أولئك كان عنه مسؤولا » . (الاسراء : 36) .

وقوله تعالى : « ولا يجرمنكم شنآن قوم على الا تعدلوا ، اعدلوا هو أقرب للتقوى » (المائدة : 8) .

وقوله تعلى : « فاصدع بما تؤمر واعرض عن المشركين ، إنا كفيناك المستهزئين » (الحجر : 94)

وقوله تعالى : « يا أيها الرسول بلّغ ما أنزل اليك من ربك ، وان لم تفعل فما بلغت رسالاته ، والله يعصمك من الناس » . (المائدة : 67) .

وقوله صلى الله عليه وسلم : « طوبى للسابقين الى ظل الله الذين اذا أعطوا الحق قبلوه واذا سئلوا بذلوه » .

وقوله صلى الله عليه وسلم : « والله لو وضعوا الشمس في يميني والقمر في يساري على أن أترك هذا الأمر ما تركته حتى يظهره الله ، أو أهلك دونـه » .

ويدخل في مقياس الحق الذي أشرنا اليه مقياس العقل والمنطق السليم ، حيث ان الحرية كما يجب أن تتمشى مع الحق فانها يجب أن تتمشى أيضا مع العقل والمنطق السليم . فهي مقيدة بالعقل والصدق العلمي والمنطق السليم وضبط النفس والموضوعية ونبذ الهوى والأوهام ، ولا احترام لحرية من يتنافى تصرفه أو تفكيره مع مقتضيات العقل السليم ومع شروط التفكير الصحيح .

ولا يزال هناك مقياس أو قيمة أخرى تجب مراعاتها عند مزاولة حق الحرية ، وهي قيمة الجمال التي يقتضي احترامها من الانسان أن يمارس حقه في الحرية في اطار الذوق العام لمجتمعه وفي اطار مقاييس الجمال والسلوك الجميل والفعل الجميل التي يقرها الدين الاسلامي . فهو اذا راعى في ممارسته لحريته قيمة الجمال وقيمة الحق وقيمة الخير بمفهومها الاسلامي فانه يكون قد راعى أمهات القيم في النظام القيمي الاسلامي .

هذه لمحة بسيطة عن نظرة الاسلام الى الحرية وعن أهم المبادىء التي تقوم عليها هذه النظرة . ونرجو أن تتاح لنا الفرصة في بحث لاحق لكي نناقش مختلف الحريات العامة في الاسلام .

محتويـات الكتـــاب

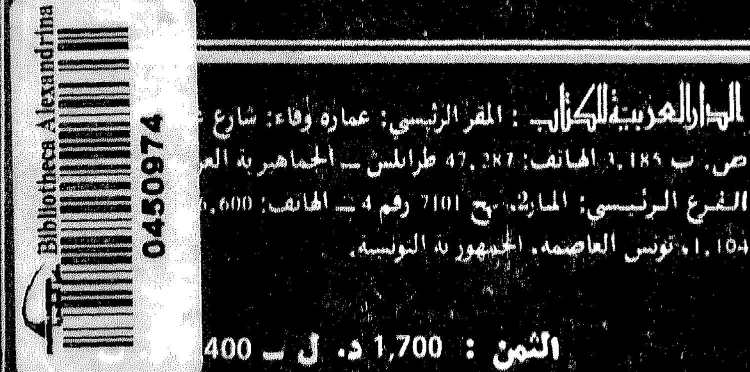
الصفحة

طبـع بمطبعة دار القـلم
ونَـهج مرسـيليا - تونـس

لقد داب المؤمنون المخلصون من ابناء امتنا العربية والاسلامية منذ امد غير قصير على المناداة بضرورة الرجوع الى تراثنا الفكري الاسلامي والعربي الاصيل لدراسته وتحليله وابراز الجوانب المضيئة فيه وتنقيته من الشوائب التي علقت به واحيائه وتطويره وتجديده ونشره واعادة شرحه وتفسيره بما يناسب مقتضيات العصر وحاجاته ، ولمحاولة الوصول منه في النهاية الى فلسفة شاملة متكاملة متميزة بطابعها العربي والاسلامي ، تنتظم كافة جوانب حياتنا الفكرية والثقافية والتربوية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية وتنير السبيل امامنا في كافة دروب الحياة ...

... ولقد تمكنت في هذه المقدمة الفلسفية العامة ان اثير واناقش العديد من الموضوعات والمسائل والنصوص الفلسفية ذات الصلة بالمباحث الرئيسية للفلسفة وهي مبحث الوجود ، ومبحث المعرفة ، ومبحث القيم ...

المؤلف



الدار العربية للكتاب : المقر الرئيسي: عمارة وفاء: شارع ...
ص. ب ١٨٩ ، ١ الهاتف: ٤٧,٢٨٧ طرابلس ــ الجماهيرية العر...
الفرع الرئيسي: المارك ، ج 7101 رقم 4 ــ الهاتف: ...600,
١,١٥٤ ، تونس العاصمة ، الجمهورية التونسية.

الثمن : 1,700 د. ل ــ 400 ...